





**GISLENE VALE DOS SANTOS**

**Qual é o *lógos* da *aísthesis* no *Teeteto*?**

Dissertação apresentada à banca examinadora, como requisito para a obtenção do título de mestre pela Universidade Federal de Santa Catarina, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da linha de pesquisa em Ontologia, sob orientação do professor Dr. Luís Felipe Bellintani Ribeiro.

**FLORIANÓPOLIS  
DEZEMBRO 2010**

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária  
da  
Universidade Federal de Santa Catarina

S237q Santos, Gislene Vale dos

Qual é o lógos da aísthesis no Teeteto? [dissertação] /  
Gislene Vale dos Santos ; orientador, Luíz Felipe Bellintani  
Ribeiro. - Florianópolis, SC, 2010.

135 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui bibliografia

1. Filosofia. 2. Aísthesis. 3. Lógos. 4. Dóxa. 5. Epistéme.  
I. Ribeiro, Luís Felipe Bellintani. II. Universidade Federal  
de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.  
III. Título.

CDU 1

*Esta dissertação foi julgada adequada para a obtenção do título de Mestre em Filosofia e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina.*

---

**Prof. Dr. Darlei Dall’Agnol**  
**Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSC**

**Banca Examinadora:**

---

**Prof. Dr. Luís Felipe Bellintani Ribeiro**  
**Presidente – UFSC**

---

**Prof. Dr. Nazareno Eduardo de Almeida**  
**Membro - UFSC**

---

**Prof. Dr. Marcus Reis Pinheiro**  
**Membro – UFF**

---

**Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Cláudia Pellegrini Drucker**  
**Membro - UFSC**



## Agradecimentos

Agradeço a cada brasileiro contribuinte e, por isso, à Capes. À Universidade Federal de Santa Catarina, por participar diretamente do acréscimo em minha formação. Agradeço, principalmente, ao meu orientador, professor Luís Felipe Bellintani Ribeiro, pela liberdade. Aos professores Nazereno de Almeida e Arlene Reis, a quem devo a ajuda filosófica e a preciosa orientação na fase da qualificação, sem o que este trabalho não teria tomado os rumos que tomou. Agradeço, ainda, à minha orientadora da graduação na Universidade Estadual do Oeste do Paraná, professora Eliane Christina de Souza, pelos ensinamentos basilares, os quais me permitiram pensar esta dissertação.

Agradeço à minha família, porém sei que a palavra é insuficiente para descrever meu sentimento de agradecimento. Por isso, o *porque* deste agradecer torna-se, aqui, imensurável.

Por último, mas não menos importante, agradeço aos amigos, aos bons amigos! Aos que ficaram, aos que vieram e aos conquistados ao longo da caminhada na bela Florianópolis. Sintam-se todos parte deste trabalho – vocês, seus ombros, seus ouvidos, sua paciência, o prazer do brinde, enfim, por serem comigo. Este trabalho não é nosso apenas por ser público, é nosso pela *dýnamis* das presenças que, vertidas na minha escrita, o construíram.





## RESUMO

A *aísthesis* é, neste estudo, tematizada a partir do pensamento de Platão, prioritariamente no diálogo *Teeteto*. A letra platônica, neste diálogo, se move em busca da resposta à questão *tí estin epistémē*? Três são as perspectivas elaboradas a ela; a saber, *aísthesis*, *aléthēs dóxa* e *aléthēs dóxa metá logou*, todas insuficientes para o arremate da questão. Nessa insuficiência é construída a dissertação, acompanhando as respostas e extraíndo delas o que seja *aísthesis* para cada uma; almejamos, com isso, ultrapassar a identificação entre *epistémē*, *aísthesis* e a teoria protagórica oferecida na primeira resposta à questão. Essa ultrapassagem é demarcada pela postura do *lógos* na sua relação com a *aísthesis*. Desde ele a *aísthesis* é rearticulada no corpo do diálogo, fornecendo as *dóxai* decorrentes dessa relação: *aléthēs dóxa* e *pseudēs dóxa*. O intuito do trabalho não é cunhar o que seja conhecimento (*epistémē*), antes, sua contraparte mais elementar – a *aísthesis* –, esta compreendida desde o pensamento platônico que vige no *Teeteto*.

**Palavras-chave:** *aísthesis*, *lógos*, *dóxa* e *epistémē*



## ABSTRACT

The *aísthēsis* is themed from the thought of Plato, primarily in the dialogue *Theaetetus*. The letter of Plato, in this dialogue, moves in search of the answer to the question *tí estin epistḗmē*? Three are the perspectives to it; namely, *aísthēsis*, *dóxa* and *aléthēs dóxa metá logou*, all insufficient to the final touch for the question. The thesis is build on this insufficiency, following the responses and extracting what *aísthēsis* may be for each of them; we are going to aim, with this, to overcome the identification between *epistḗmē*, *aísthēsis* and the Protagoras's theory offered in the first response to the question. This overcome it is demarcated by the position of *lógos* in its relationship with the *aísthēsis*. From it, the *aísthēsis* is rearticulated in the body of the dialogue, providing the resulting *dóxai* from such relationship: *aléthēs doxa* and *pseudes dóxa*. The intention is not to coin what knowledge (*epistḗmē*) is, before it, its most basic counterpart – the *aísthēsis* – understood since the Platonic thought that prevails in the *Theaetetus*.

**Key-words:** *aísthēsis*, *lógos*, *dóxa* and *epistḗmē*



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>13</b>
<b>CAPÍTULO 1</b>	
<b><i>Aísthesis</i>: entre a medida do afeto (<i>páthos</i>) e a medida da lei (<i>nómos</i>).....</b>	<b>20</b>
1.1 <i>Aísthesis</i> enquanto afecção sensível.....	22
1.2 Por um <i>lógos</i> democrático.....	40
1.2.1 <i>Areté</i> democrática: a “arte” de educar em vistas do melhor.....	45
1.2.2 Contribuições do diálogo <i>Protágoras</i> à personagem Protágoras do diálogo <i>Teeteto</i> .....	54
<b>CAPÍTULO 2</b>	
<b><i>... o saber é uma opinião verdadeira e a ignorância uma opinião falsa?</i>.....</b>	<b>62</b>
2.1 <i>Aísthesis</i> enquanto atividade da alma.....	64
2.2 Os <i>lógoi</i> da <i>aísthesis</i> .....	75
2.3 A solução do <i>Sofista</i> ao problema do <i>pseudés</i> .....	88
<b>CAPÍTULO 3</b>	
<b><i>Teeteto</i>: a imagem do <i>lógos</i> de <i>epistémē</i>.....</b>	<b>97</b>
3.1 Sonhar com Sócrates: uma discussão acerca da parte e do todo.....	98
3.2 O <i>lógos</i> do <i>lógos</i> .....	109
3.3 O sentido da imagem sensível à intelecção.....	117
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>127</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>130</b>
Fontes antigas .....	130
Bibliografia crítica.....	131
Artigos.....	133
Bibliografias de outra natureza.....	134



## Introdução

Ser inserido no mundo pela visão<sup>1</sup>! Neste impulso carnal e intelectual, este trabalho propõe que possamos olhar e ver, que aqui o olhar seja o modo próprio desde o qual surge o que somos, cada um de nós e todos nós: uma tentativa de pensar, com Platão, algumas das aflições do existir. Nessa entroncada labuta elegemos um guia, um direcionamento que nos ajudará a circunscrever o que seja ele mesmo. A *Aísthesis* (sensação/percepção)<sup>2</sup>, nossa guia, será tomada enquanto algo a ser constantemente buscado por meio dos argumentos platônicos encontrados prioritariamente no *Teeteto*.

Platão é, na história da filosofia, um dos autores, quicá o autor, cujo pensamento mais teve apropriações, negações e rearranjos; de Aristóteles, seu discípulo mais próximo e mais brilhante, passando pelo medievo, por Hölderlin e chegando aos filhos mais novos de Nietzsche e Heidegger, que também não deixaram de contemplar a filosofia daquele. Algumas dessas leituras cunharam-se em escolas que desenvolveram o que chamamos hoje de *platonismo*. O *platonismo* – que, por sua vez, não significa necessariamente a voz de Platão, mas, antes, a voz que deram a Platão – é caracterizado a partir de leituras que marcam certo modo de ler o filósofo.

---

<sup>1</sup> Conforme o *Vocabulaire technique et critique de La philosophie*, (1951), pág 445 “*Idéia*, proprement *forme* visible, aspect: τὴν δ’ οὖν ἰδέαν πάνυ καλός, tout à fait beau à voir. PLATON, *Protagoras*, 315 E; τὴν ἰδέαν... τῆς γῆς, la forme de la terre. Id., *Phèdre*, 108D. A visão que nos proporciona os olhos é antes a visão acometida por uma imbricação de *eide*, possibilitadoras de olhar ordenadamente, olhar que reconhece a identidade, a diferença e, portanto, a unidade e a multiplicidade na relação com todos os entes vistos. Ver é emergir desde um contexto de relações essenciais que mostram, parcialmente, na constituição dos sensíveis suas articulações primordiais. A visão é o movimento de reconhecimento de um traço, um aspecto, uma lembrança que doa sentido ao ato de ver. Na tradução teórica desta situação fundamental, Platão inaugura o modo de dizer a visada do eterno no mutável, ou seja, será no tempo aoristo, literalmente um sem fundo, algo sem horizonte, sem determinação fundante, que o filósofo cria um *idein* para dizer um “passado” que vige enquanto presença. Nesse sentido, ver é contemplar (*theorein*), no estado sempre mutante, a presença do eterno.

<sup>2</sup> Entre os gregos da época clássica não existia uma diferença entre o significado de sensação e percepção; *aísthesis* designava ao mesmo tempo as duas coisas. A diferença entre um e outro aparece entre os pensadores modernos, principalmente, a partir das definições/diferenciações kantianas a respeito do que seja cada uma delas, encontradas em sua obra *Crítica da Razão Pura*.

Uma das abordagens interpretativas é estabelecida com as doutrinas neoplatônicas, a partir das leituras da obra de Aristóteles. Este momento promoveu a rearticulação do pensamento grego pelo medieval e se estendeu desde a antiguidade até o fim do século XVIII<sup>3</sup>. Ele tinha como uma de suas defesas a existência de doutrinas platônicas não escritas nos diálogos, mas transmitidas oralmente aos discípulos do mestre de Atenas. Uma leitura dualista<sup>4</sup> da filosofia platônica foi desenvolvida por esse *platonismo*. No final de 1950, há uma retomada desses escritos através de estudiosos da escola de Tübingen<sup>5</sup>, na Alemanha, os quais são impulsionados pelos escritos de Giovanni Reale a partir de 1980, na Itália<sup>6</sup>.

Outra forte corrente de interpretação do pensamento platônico foi desenvolvida a partir da tradução das obras de Platão por Schleiermacher, no início do século XIX. Para esse autor, a filosofia do ateniense não está dividida em exotérica e esotérica, mas essas perspectivas de leitura podem ser elaboradas somente na medida em que tanto a escrita quanto a oralidade fazem parte de um mesmo *modus operandi* da filosofia<sup>7</sup>. Não haveria uma doutrina oral não escrita, mas,

<sup>3</sup> Hosle, V. *Interpretar Platão*. 2008, pág. 43.

<sup>4</sup> Nesse período alguns conceitos foram criados a fim de esclarecimento da filosofia platônica: *mundo sensível*, *mundo inteligível*, ou ainda, *mundo das idéias* são alguns deles. É importante salientarmos que tais conceitos não se encontram na obra escrita de Platão, mas são usados como chave de leitura por parte de pensadores e comentadores da história da filosofia quando eles se reportam à filosofia daquele. Quando Platão se utiliza de expressões que traduzimos pela palavra *mundo*, ele o faz usando, principalmente, dois conceitos gregos: 1) *Kósmos*, que é traduzido pela palavra mundo e tem introjetada em sua semântica a ordem na qual o mundo se apresenta. Mundo como coisa ordenada, como aparece em *Timeu* 29b τοῦτων δὲ ὑπαρχόντων αὐτὰ πάντα ἀνάγκη τὸνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι. *Nessas condições, necessariamente o mundo terá de ser a imagem de alguma coisa* (Trad. de Carlos Alberto Nunes, 2001). O mundo como imagem de algo deve ter determinação, toda imagem é constituída de limites que a definem ou, ainda, de uma identidade que lhe imprima ordem ao aparecer; 2) *Tò Pan*, esta carrega o sentido de dizer o todo em sua completude e unidade. Mundo como um todo sensível constituído de partes. *Timeu* 29d Λέγωμεν δὴ δι' ἣντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ συνιστὰς συνέστησεν. *Então, digamos por que razão o que formou o universo e tudo o que devém o formou* (Trad. Carlos Alberto Nunes, 2001). Universo, nesta passagem, cumpre a função do todo, como unidade que abarca a pluralidade de todas as coisas. Assim, Platão, ao manusear esses conceitos, não o faz repartindo o próprio mundo em dois, mas garante a unidade e a identidade de um mundo múltiplo e não de dois.

<sup>5</sup> H. Kramer e K. Gaiser.

<sup>6</sup> Cf. Marques, M. *Oralidade e Escrita em Platão*. 2003, pág. 8. Introdução.

<sup>7</sup> ... poder-se-ia dizer apenas que o ensino imediato teria sido seu agir esotérico; a escrita, contudo, o exotérico. Pois, naquele caso, quando tinha certeza de que os ouvintes haviam seguido seu desejo, ele podia muito bem pronunciar seus pensamentos de maneira clara e completa e, talvez, explicar também, ordenadamente e de acordo com um plano elaborado num esforço conjunto, as ciências filosóficas específicas, uma vez que esses ouvintes tinham



no lugar desta, haveria, sim, uma necessidade da linguagem falada na elaboração de uma *Paidéia*. Por essa via, posicionamo-nos ao lado de Schleirmacher, visto que a dialética pode ser compreendida, também, como a manifestação da voz na exposição do pensamento, já que a linguagem escrita é a imagem da linguagem auditiva, que, por sua vez, seria a manifestação verbal do pensamento.

Não concordamos, todavia, com a cronologia das obras de Platão estabelecida por Schleirmacher. Nessa matéria, os intérpretes de Platão não chegam a um denominador comum. Adotaremos, parcialmente, neste trabalho, a cronologia estabelecida por David Ross<sup>8</sup>, mesmo sentindo falta de diálogos como o *Protágoras* e a *Apologia*, entre outros. Segundo Ross, assumindo um caráter provisório, os diálogos da juventude teriam sido escritos entre o nascimento de Platão e a primeira visita à Sicília<sup>9</sup>; os diálogos da maturidade, entre a primeira visita e a segunda<sup>10</sup>; e os diálogos da velhice, entre a terceira visita e sua morte<sup>11</sup>. Mesmo concordando, parcialmente, com a cronologia estabelecida por Ross, ainda consideramos o modo como José Trindade dos Santos, em *Para Ler Platão*, Tomo I, expõe sua justificação do *corpus*. Segundo o autor, a obra platônica pode ser entendida em três grupos de diálogos. O primeiro deles é o *grupo elêntico* – em que é utilizada a metodologia de pergunta e resposta, o *elenchos* -, para estudar a temática da virtude<sup>12</sup>. O segundo grupo de diálogos é aquele que explora a perspectiva investigatória da questão filosófica ou, ainda, elabora uma questão orientadora do movimento dialógico<sup>13</sup>. Por fim, o terceiro grupo de diálogos assinalaria uma autocrítica do próprio Platão em relação a sua obra<sup>14</sup>. Dentro dessas classificações da cronologia do *corpus*, situamos nosso trabalho de pesquisa na passagem ao terceiro grupo, onde estariam os denominados diálogos da velhice do ateniense ou, ainda, diálogos que assinalam uma autocrítica; neste grupo

---

concebido seu fundamento e seu contexto superiores em consonância com o espírito de Platão. SCHLEIERMACHER, F. *Introdução aos Diálogos de Platão*. Trad. de Georg Otte, 2002, pág. 45.

<sup>8</sup> Ross, D. *Teoría de las Ideas de Platón*. Trad. de José Luis Díez Arias, 1997, pág. 25.

<sup>9</sup> *Cárminides, Laquês, Eutífron, Hípias Mayor e Mênon*.

<sup>10</sup> *Crátilo, Banquete, Fédon, República, Fedro, Parmênides e Teeteto*.

<sup>11</sup> *Sofista, Político, Timeu, Crítias, Filebo, Carta VII e Leis*.

<sup>12</sup> Santos, J. T. *Para Ler Platão*, 2008, pág. 30. Este primeiro grupo de diálogos divide-se em três subgrupos: 1) as obras antilógicas: *Laquês, Eutífron e Cárminides*. 2) obras polêmicas: *Górgias, Protágoras*. 3) obras de caráter misto: *Lísias, Hípias Menor, Íon, Eutidemo, Menexeno, Apologia de Sócrates, Críton e Fédon*.

<sup>13</sup> Cf. Santos, J. T. pág. 32, participariam desse grupo a *República* (Livros V, VII e X), *Fedro, Banquete, Crátilo e Timeu*.

<sup>14</sup> No terceiro grupo estaria *Parmênides, Teeteto, Sofista, Político, Filebo* e as *Leis*.

trabalharemos o diálogo *Teeteto*, a partir da perspectiva da *aísthesis* (sensação/percepção) como delimitadora da pesquisa.

Os diálogos da terceira fase garantem em seu conteúdo uma diferenciação dos anteriores. Como foi dito no parágrafo acima, são diálogos em que Platão estaria revendo e propondo novas possibilidades de seu próprio pensamento. Os diálogos ditos socráticos, ou ainda *elênticos*, estariam voltados à perspectiva da moral. Neles a personagem Sócrates tem um papel orientador e delimitador da temática proposta, influenciando o modo como o diálogo desencadeia e termina o tema discutido. Percebemos que, nesses diálogos, o discurso filosófico possibilita uma leitura dualista para com o real<sup>15</sup>. A leitura metafísica dos “dois mundos” estaria ancorada, principalmente, nessas primeiras fases do pensamento do ateniense. Neste horizonte, para algumas interpretações, a questão da *aísthesis* estaria rebaixada das preocupações filosóficas de Platão.

Por isso, iniciaremos nosso trabalho com uma pequena passagem do *Fédon*, diálogo situado entre os diálogos da juventude e da maturidade. No *Fédon*, perceberemos que a *aísthesis* não é excluída do horizonte filosófico; antes, ela é o aporte que impulsiona o pensamento a se colocar em movimento – a refletir. O corpo, limitado em seus contornos físicos, não pensa; porém, a alma pensa sobre o corpo. Nesse sentido, ele é conteúdo dessa estrutura que o comanda. A questão da *aísthesis*, por esse viés, não é isolada da questão do conhecimento, merecendo ser estudada, tal como nos mostra Platão, no *Teeteto*.

Nosso autor foi compreendido, por parte dos estudiosos da história da filosofia, enquanto aquele que rechaçou o domínio dos sensíveis. Assim, trabalhar a questão da *aísthesis* no *Teeteto* é uma tarefa árdua, principalmente quando objetivamos descrever o contrário dessa leitura, salientando a importância do domínio dos sensíveis ao fazer filosófico de Platão. Neste intento, primeiramente, partiremos desse “lugar comum” na leitura de Platão no que tange ao tema proposto, buscando rapidamente, no *Fédon*, elementos que nos permitam pensar a necessidade da *aísthesis* na elaboração da reflexão filosófica; elementos esses que corroborarão uma interpretação do que seja *aísthesis* no *Teeteto*, para além da teoria dita protagórica apresentada no diálogo. Também trabalharemos à luz do diálogo que sucede o *Teeteto*, o *Sofista*, em que Platão responde algumas das aporias presentes no *Teeteto*.

---

<sup>15</sup> Entenda-se por real todo o horizonte que emerge em conjunto com o humano.

Pois bem, a pergunta que desencadeia o trio de respostas que dão corpo ao diálogo central desta pesquisa busca pela definição de um saber universal que seja aplicável (teoricamente) ao particular, sem perder sua universalidade. Em 146a, a questão se põe pela primeira vez no diálogo: *ti estín epistéme?*<sup>16</sup> (o que é conhecimento?). A essa questão são articuladas três respostas. Seguindo a estrutura argumentativa do diálogo, no que tange à questão da *aísthesis*, procuraremos delinear o modo como o filósofo trata tal questão e qual é sua necessidade para a compreensão do que seja *epistéme*. Construiremos nosso texto em três capítulos, os quais se relacionam com a sequência do diálogo na medida em que buscam extrair dele uma elaboração do que seja *aísthesis* para as três respostas ofertadas à questão do conhecimento.

No primeiro capítulo, visitaremos, rapidamente, o diálogo *Fédon*, apenas tematizando a questão que interessa a este trabalho, a saber, a *aísthesis*. Em seguida, apresentaremos a descrição platônica a respeito da teoria protagórica do homem-medida, buscando vislumbrar uma *aísthesis* que se constitui enquanto afeto sensorial. O que Platão nos sugere nesse momento da obra é a descrição de um humano limitado em um *lógos* convencionalizado. Tal humano, para Platão, parece ter uma compreensão muito encurtada de sua própria condição, visto usar o *lógos* apenas como um discurso persuasivo. Ou seja, o sofista, que justifica seu fazer pela *aísthesis*, se reconhece na primeira e mais precária forma de abertura: aquela que não vê o desde sempre visto e se compreende desde a palavra convencionalizada. Isso é um problema para Platão, pois não haveria uma natureza (*phýsis*) imutável na sustentação do que seja o humano e, portanto, também não haveria nada que sustentasse, de modo permanente, o modo de operar da cidade, antes, é o consenso que delibera pelo melhor e pelo pior. Tal consenso não está amparado em uma natureza que ordena todas as coisas ou eventos do mundo, mas é eleito na opinião de cada um.

Em uma primeira descrição, diga-se, epistemológica, da teoria protagórica acerca do homem-medida, Platão concebe uma possível elaboração do que seja o homem, na perspectiva daqueles que acreditam que o fluxo é a causa de todas as coisas. A partir dessa descrição, o filósofo oferece elementos para inferirmos uma “desconstrução” do pensamento parmenidiano, instituidor de um critério absoluto como

---

<sup>16</sup> Etimologicamente, a palavra é constituída pela preposição *Epi* (sobre, diante de, junto a, etc.), juntamente com o verbo *Histemi* (colocar, estabelecer, pesar, fazer permanecer, pôr, etc.). Grosseira e resumidamente, poderíamos dizer que conhecer, no sentido etimológico da palavra, significa algo como *se pôr diante de*, ou ainda, *estar disposto com a permanência de algo*.

organizador da realidade. Com isso, percebe-se uma absorção adaptada do pensamento eleata pelo movimento da sofística do séc. V a.C. Essa absorção adaptada é caracterizada por meio da figura de Protágoras encontrada no *Teeteto*. Procuraremos compreender como a sofística, mais especificamente o pensamento protagórico, trabalha com a máxima do pensamento parmenidiano<sup>17</sup> ao descrever o *lógos* que diz o movimento dos sensíveis. Sugeriremos um “desmonte” da teoria parmenidiana, apesar de sua absorção, por meio da construção “fenomenológica”<sup>18</sup> do homem-medida de Protágoras. Tal “construção destruidora” é amparada no esteio da teoria mobilista heraclitiana, que serve à teoria protagórica como seu fundamento ontológico.

Em um segundo momento, ainda no primeiro capítulo, descreveremos como a epistemologia protagórica do homem-medida é fundamento para um dever-ser do homem que habita a *pólis*, no intuito de entender em que medida a *aísthesis* é contraparte epistemológica de uma categoria política, a democracia. Situados nesse horizonte social – a democracia –, melhor e pior tomarão o lugar da verdade e da falsidade no ato da escolha humana. Daí decorrerá a teoria que sustenta tanto uma ética quanto uma política, encadeadas as duas por um discurso que instaura a virtude pela palavra consensualizada, pelo *lógos* da maioria.

No segundo capítulo, aquele humano que se apresentou como medida agora se mostrará em sua condição, a condição do homem que escolhe mediante um critério fundado na própria natureza. Esse segundo momento é de transição, é o momento do dizer a verdade ou a falsidade, de distinguir no *lógos* dois discursos contraditórios, *lógoi* que constroem a partição desde a qual a *dóxa* se mostra. Por meio da natureza aberta da *dóxa* caminharemos com Platão na descrição da relação entre *aísthesis* e *psyché*, entendendo a primeira enquanto atividade da última. Nessa ocasião tentaremos inferir que as formas (*tà koiná*) estão no *Teeteto*, quando da estruturação relacional de toda e qualquer percepção.

Logo após essa descrição, discutiremos as possibilidades do discurso falso em sua relação com a *aísthesis*, como condição de dizer o que seja o discurso verdadeiro. Nesse diálogo, todas as alternativas de dizer o falso estão fundadas na *aísthesis*, que é sempre verdadeira.

---

<sup>17</sup> o primeiro, que é e portanto não é não ser,  
 ἡ μὲν ὥπως ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,

o outro, que não é e portanto que é preciso não ser,  
 ἡ δ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι,

<sup>18</sup> Compreenda-se “fenomenologia” enquanto a união da epistemologia protagórica com a ontologia heraclitiana, formadoras de todo *phainesthai*. Para uma justificação de Protágoras como fenomenólogo, ver. Cassin, B. *Aristóteles e o lógos*, cap. 2).

Como então derivar de uma epistemologia sempre verdadeira um discurso que contradiz esse predicado, no caso, ser verdadeiro? Para respondermos a esta questão buscaremos no *Sofista* elementos que nos ajudem a resolvê-la.

No terceiro capítulo, tematizaremos o que nos possibilita dizer, seja a parte, seja o todo: o *lógos* no pensamento platônico. O *lógos* será tratado nas três perspectivas que o definem no *Teeteto*. Com isso, fiaremos nossos esforços no sentido de mostrar que as três respostas ao que seja *lógos*, apresentadas no final do diálogo, correspondem, em sequência, às três respostas que o diálogo traz à questão *ti estin epistémē?* tentando expor que a temática da *aísthēsis* não fora abandonada por Platão após as enunciações do discurso falso. Agora, porém, ela está no plano da análise, do *lógos*, ou seja, Platão descreverá o movimento natural da *dóxa* mediante uma disposição estritamente humana, a disposição do *lógos*. Buscaremos ainda discorrer sobre as imagens sensíveis que o filósofo usa como parte das explicações sobre um domínio inteligível, como, por exemplo, o cunho de cera e a gaiola de pássaros para designar a memória.

Nosso intuito, como dito acima, não é definir o que seja *conhecimento*, antes, sua parte epistemológica mais precária, a *aísthēsis*. Para a realização deste trabalho de pesquisa nos servimos especialmente das duas traduções oferecidas em língua portuguesa. São elas, a tradução do *Teeteto* de Carlos Alberto Nunes (2001) e a tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri (2008), usando nas citações do corpo do texto ora uma tradução, ora outra, conforme a melhor consonância com o texto original. Como referência primeira, nos servimos da edição do texto grego de E.A. Duke, Oxford Classical Texts (1995).

## Capítulo 1

### ***Aísthesis: entre a medida do afeto (páthos) e a medida da lei (nómos)***

No desenrolar da trama platônica, apresentada no diálogo *Teeteto*, o autor aponta a uma diferença aparentemente simples em seus diálogos: a distinção entre o que é a filosofia (platônica) e o que vem a ser a sofística. Emergentes de um mesmo processo histórico, as duas correntes de pensamento dão desdobramentos distintos para aquele que as une na paternidade, o *lógos*. É na postura diante da figura masculina do pai que as irmãs delinearão, por meio de uma dialética, suas personalidades. A sofística reunirá em sua volta os amantes das belas palavras, da sedução por meio delas, tendo no pai o *phármakon* das atitudes momentâneas, como aponta Górgias, no *Elogio de Helena*. Esse é um aliado que cria o afeto pela palavra, que, por meio dela, fantasia e inebria, faz nascer e morrer na graça e na desgraça de seu *kairós* uma cidade que reúne as diferenças e as consolida temporariamente em um *nómos* (lei convencionada/costume), conforme a deliberação da maioria. A filosofia se mostra na rebeldia, porém criteriosa, diz desde o progenitor e com ele justifica o dito, ela estabelecerá um estatuto não cambiante para descrever o *lógos*. Para ela, falar de algo é organizar, em um horizonte, aquilo que define o dito em seu modo de ser primeiro e último. Por meio dessa organização, a amiga do saber define, de modo geral, algo sobre algo. Ou, ainda, explica o que vem a ser a verdade.

A filosofia e a sofística partem do mesmo lugar para construir seus saberes. A primeira vai além da percepção para justificar o que seja a própria percepção; a outra se resguarda nos limites desse tema. Cada uma estabelece, no entanto, um *lógos* que a justifica. Nesse sentido, caberá a este capítulo tematizar o pensamento protagórico e seu empreendimento epistemológico e político. O emprego que propomos à compreensão tem Platão e Parmênides de um lado, Protágoras de outro e, majoritariamente, o *Teeteto* como meio polemizador de nosso tema: a *aísthesis* (sensação/percepção).

Neste intento, a sofística será abordada desde o discurso sobre Protágoras, elaborado por Platão no *Teeteto*. Dessa abordagem,

buscaremos elementos que nos permitam inferir um possível “desmonte” daquilo que venha a permanecer enquanto um Ser que oriente a busca pela verdade. No florescimento do fluxo da *phantasia* (aparecimento) essa ruptura com a verdade absoluta se mostra como um questionamento da verdade que era oferecida por todo aparato do politeísmo grego, mas será com o pensamento eleata que a sofística entrará em choque com mais veemência. O rompimento com o critério de verdade absoluta terá, mais especificamente, o ser dos eleatas como alvo. Um ser que se mantém fixo e critério não terá lugar no pensamento protagórico. Parmênides, que “sustenta” teoricamente o exercício da sofística, terá seu pensamento apropriado e “desconstruído” por esse movimento.

No primeiro momento deste capítulo trataremos dessa situação de “desconstrução” de um critério de verdade, um momento crítico, em que há um esvaziamento do conceito de ser em si, mas eleitor de um novo modelo de sustentação do todo. O homem será tomado em sua descrição epistemológica e sobre ele recairão as consequências de assumir a condição de critério; o homem-medida será entendido como o homem particular, o homem da ação pessoal e político que julga a partir de suas afecções. Essa medida medirá aquilo que lhe é mais próximo, aquilo que está *sendo agora*<sup>19</sup>. Na explicação desse contexto, a célebre frase de Protágoras, “o homem é a medida de todas as coisas, daquilo que é enquanto é e daquilo que não-é enquanto não-é” (152a)<sup>20</sup>, será trabalhada de modo a sustentar uma equivalência entre ser e aparecer. Essa equivalência trará à luz a teoria heraclitiana do movimento como sustentáculo da identificação de ser a aparecer. Essa equivalência ou, ainda, redução, terá uma consequência no plano ético/político do discurso protagórico, tratada por nós em um segundo momento.

No segundo momento, abordaremos a questão de modo reconstrutivo, dando ênfase às consequências de uma epistemologia descrita no primeiro momento. O deslocamento do padrão de verdade para o homem acarretará uma descrição do modo de ser do grego em *pólis*. Ética e política estarão amparadas pelo discurso privilegiado, o melhor discurso. Nessa “reconstrução” do critério, o homem se lançará enquanto aquele que escolhe não entre o verdadeiro e o falso, mas entre o que lhe parece melhor e o que lhe parece pior. É nessa fase de

<sup>19</sup> Para dizer sobre este *sendo agora*, Protágoras usa a expressão χρημάτων (coisas), que é utilizada para exprimir algo do qual se serve, que tem utilidade particular.

<sup>20</sup> (πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲνδόντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν), Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2001, 152a.

estabelecimento do homem como critério que o *lógos* se mostrará como unificador de todas as opiniões particulares e construtor de uma noção de "ser" que possibilitará um tratamento da "verdade", tendo "ser" e "verdade" um caráter derivado do *lógos*. Nesse sentido, teremos de compreender como o homem se posiciona na linha de ação que leva ao que é melhor, e qual o fundamento de um dever ser.

Ao colocar o poder do julgamento no homem, este decidirá mediante a percepção de uma *phantasia* (aparência). A *aísthesis* acontece com uma *phantasia*, regulando a ação humana tanto em um âmbito privado quanto em um âmbito público, regulando a vida em *pólis*. Assim, ela entrelaça dois âmbitos da ação humana, o privado e o público, constituindo-se enquanto uma espécie de “fundamento filosófico da democracia”. Esse enfoque da *aísthesis* compreenderá o discurso como uma atividade da esfera das relações humanas mais do que uma possibilidade de transmissão discursiva do conhecimento do que as coisas são. Caberá a nós compreender o que significa “conhecimento” como *aísthesis*, nesses dois momentos iniciais que darão corpo ao nosso primeiro capítulo.

### 1.1 *Aísthesis* enquanto afeto sensível

O *Fédon* é caracterizado como diálogo pertencente à passagem da primeira para a segunda fase da cronologia dos textos de Platão, marcado pela posição socrática frente a questões morais que, por sua vez, deságuam em um campo tanto epistêmico quanto metafísico. O corriqueiro desses diálogos é o levantamento de questões morais, encaminhadas em vistas a uma essência moral. Neles a personagem Sócrates encaminha e estabelece os critérios de desdobramento dos temas dialogados.

Antes de entrarmos no contexto do nosso texto central, é válido citarmos algumas indicações de Platão, no *Fédon*, para fins de compreensão da escolha do tema aqui proposto, a *aísthesis*. Nota-se, em 65a-d do *Fédon*, a descrição de três posturas do filósofo<sup>21</sup>: uma moral,

---

<sup>21</sup> Posição moral (65a): *Essa é a razão, Símas, de, na opinião da maioria dos homens, não merecer viver o indivíduo a quem nada disso é agradável e que não se importa com tais práticas, por achar-se muito mais perto da condição de morto e por não dar a menor importância aos prazeres alcançados por intermédio do corpo.*



uma epistêmica e uma metafísica, caracterizando o modo como, inicialmente, Platão trata a questão do corpo – meio indispensável para o acontecimento da percepção. Essas posturas são reveladoras de um caráter que “desprezaria” o corpo em prol do pensamento de caráter filosófico. Começaremos nosso trabalho de pesquisa suspeitando e desconfiando desse desprezo, visto que o humano seria constituído por duas partes distintas, o corpo e a alma, sendo a percepção uma atividade que requer os dois, corpo e alma em conexão<sup>22</sup>, ou seja, perceber é uma atividade do humano que vive e na vida se apercebe enquanto o único que pode conhecer a si mesmo, seu corpo, sua alma e a relação entre os dois.

Nesse encaminhamento de conhecer o que seja o humano, Platão não exclui a *aísthesis* da labuta do filósofo, pois ela seria a porta que leva ao que rigorosamente é humano ou, ainda, leva a uma reflexão sobre o fundamento do próprio pensamento e de seu antípoda, o corpo. Pois:

... quando é que a alma atinge a verdade? É fora de dúvida que, desde o momento em que tenta

---

(Καὶ δοκεῖ γέ που, ὦ Σιμμία, τοῖς πολλοῖς ἀνθρώποις ὅ μὴδὲν ἡδὺ τῶν τοιούτων μὴδὲ μετέχει αὐτῶν οὐκ ἄξιον εἶναι ζῆν, ἀλλ' ἐγγύς τι τείνειν τοῦ τεθνάναι ὃ μὴδὲν φρον τίζων τῶν ἡδονῶν αἱ διὰ τοῦ σώματος εἰσιν.) Posição epistemológica (65a-b): *e com referência à aquisição do conhecimento? O corpo constitui ou não constitui obstáculo, quando chamado para participar da pesquisa? O que digo é o seguinte: a vista e o ouvido asseguram aos homens alguma verdade? Ou será certo o que os poetas não se cansam de afirmar, que nada vemos nem ouvimos com exatidão? Ora, se esses dois sentidos corpóreos não são nem exatos nem de confiança, que diremos dos demais, em tudo inferiores aos primeiros? Não pensas desse modo?*

(Τί δὲ δὴ περὶ αὐτὴν τὴν τῆς φρονήσεως κτήσιν; πότερον ἐμπόδιον τὸ σῶμα ἢ οὐ, ἐάν τις αὐτὸ ἐν τῇ ζητήσει κοινωὸν συμπαραλαμβάνῃ; οἷον τὸ τοιόνδε λέγω· ἄρα ἔχει ἀληθειάν τινα ὅπως τε καὶ ἀκοή τοῖς ἀνθρώποις, ἢ τὰ γε τοιαῦτα καὶ οἱ ποιηταὶ ἡμῖν αἰεθρυλοῦσιν, ὅτι οὐτ' ἀκούομεν ἀκριβὲς οὐδὲν οὔτε ὁρώμεν; καίτοι εἰ αὐταὶ τῶν περὶ τὸ σῶμα αἰσθήσεων μὴ ἀκριβεῖς εἰσιν μηδὲσαφεῖς, σχολῇ αἱ γε ἄλλαι· πᾶσαι γάρ που τούτων φαυλότεραί εἰσιν. ἢ σοὶ οὐ δοκοῦσιν;), e por último a posição metafísica (65d-e): *Refiro-me a tudo: grandeza, saúde, força e o mais que for, numa palavra: à essência de tudo o que existe, conforme a natureza de cada coisa. (λέγω δὲ περὶ πάντων, οἷον μεγέθους πέρι, υγιείας, ἰσχύος, καὶ τῶν ἄλλων ἐνὶ λόγῳ ἀπάντων τῆς οὐσίας ὃ τυγχάνει ἕκαστον ὄν.)* Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2002.

<sup>22</sup> Segundo o próprio Platão, como veremos à frente.

investigar algo na companhia do corpo, vê-se lograda por ele<sup>23</sup>.

Quando a alma é lograda (*éxapatátai*) pelo corpo, ela busca os motivos pelos quais se equivocou ao entrar em contato com o corpo, permitindo-se ser “enganada”. Esses equívocos da alma na relação com o corpo são um dos modos de perceber o real, visto que a percepção tem, como condição *sine qua non*, o corpo. A resolução do logro ou, melhor, do engano<sup>24</sup>, é a caminhada que a alma deverá cumprir para saber o que seja a verdade e desfazer o engano. Nesse sentido, a percepção seria o meio no qual o humano e o mundo que emerge com ele se relacionam. Entender como isso acontece é a tarefa do filósofo, por isso a percepção será o primeiro estágio investigado pelo pensamento que busca por uma verdade em si mesma. A percepção é uma das responsáveis por provocar o pensamento a pensar ou, ainda, a relembrar um domínio de seres que tem a propriedade de ser em si mesmo<sup>25</sup>:

E onde fomos buscar esse conhecimento? Não foi naquilo a que nos referimos há pouco, à vista de um pau ou de uma pedra e de outras coisas iguais, que nos surgiu a idéia de desigualdade, que difere delas? Ou não te parece diferir? Considera também o seguinte: por vezes, a mesma pedra ou o mesmo lenho, sem se modificarem, não se te afiguram ora iguais, ora desiguais?<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup>(Πότε οὖν, ἡ δ' ὅς, ἡ ψυχὴ τῆς ἀληθείας ἄπτεται; ὅταν μὲν γὰρ μετὰ τοῦ σώματος ἐπιχειρῇ τι σκοπεῖν, δῆλον ὅτι τότε ἐξαπατᾶται ὑπ' αὐτοῦ) *Fédon*, 65c. Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2002.

<sup>24</sup> Sobre o engano, ou falso, trataremos no segundo capítulo deste trabalho de pesquisa.

<sup>25</sup> Sobre esse domínio, Platão diz no *Fédon*, 75d, que... *tanto é válido nosso argumento para a igualdade como para o belo em si mesmo e o bem em si mesmo, a justiça, a piedade e tudo o mais, como disse, a que pusemos a marca de O próprio que é.* (γὰρ περὶ τοῦ ἴσου νῦν ὁ λόγος ἡμῖν μᾶλλον τι ἢ καὶ περὶ αὐτοῦ τοῦ καλοῦ καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ δικαίου καὶ ὀσίου καί, ὅπερ λέγω, περὶ ἀπάντων οἷς ἐπισφραγίζομεθα τὸ "αὐτὸ ὃ ἔστι").

<sup>26</sup>(Πόθεν λαβόντες αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην; ἄρ' οὐκ ἐξ ὧν νυν δὴ ἐλέγομεν, ἡ ξύλα ἡ λίθους ἡ ἄλλα ἅττα ἰδόντες ἴσα, ἐκ τούτων ἐκεῖνο ἐνενοήσαμεν, ἕτερον ὃν τούτων; ἢ οὐχ ἕτερόν σοι φαίνεται; σκόπει δὲ καὶ τῆδε. ἄρ' οὐ λίθοι μὲν ἴσοι καὶ ξύλα ἐνίοτε ταῦτά ὄντα τῷ μὲν μῖσα φαίνεται, τῷ δ' οὐ; *Fédon*, 74b. Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2002.

Platão nos lega, nesse trecho do *Fédon*, que o conhecimento (*epistémē*) buscado pela alma é indicado na manifestação sensível. O verdadeiro se mostraria no sensível por meio das relações que estes têm uns com os outros, relações essas apreendidas pela alma que busca conhecer seu próprio fundamento. Nesse sentido, o início da busca do filósofo está na reflexão realizada sobre as questões que emergem na *aísthesis*, pois esse domínio só se mostra em uma relação de heterogeneidade tal que obriga o pensamento a desvendá-la por meio da lembrança que reconhece as essências constitutivas de todas as coisas, as formas (*eídē*).

No arremate da questão é válido citarmos novamente Platão:

Logo, antes de começarmos a ver, a ouvir ou a empregar os demais sentidos, é que devemos ter adquirido<sup>27</sup> em alguma parte o conhecimento do que seja a igualdade em si, para ficarmos em condições de relacionar com ela as igualdades que os sentidos nos dão a conhecer e afirmar que estas se esforçam por alcançá-la, porém lhe são inferiores<sup>28</sup>.

Os sensíveis nos mostram uma relação que nos faz remontar ao que já sabemos, no entanto, não nos lembramos desse conhecimento. Conforme o tempo for passando, o pensamento vai se lembrando desse conteúdo, por meio das percepções, que estimula a memória a lembrar das realidades primeiras de todas as coisas. As percepções são responsáveis por incentivar o pensamento a trazer à tona essa realidade. Por esta via de encaminhamento da questão, tal como colocada pelo próprio ateniense, não nos parece descabido investigar o que seja *aísthesis*, não no *Fédon*, mas no *Teeteto*, diálogo onde o autor expõe o processo de manifestação da *aísthesis*, seu ser e suas insuficiências.

\*\*\*\*\*

---

<sup>27</sup> Grifo nosso. Para chegar àquela realidade que sempre estive em nós mesmos, devemos começar a busca por aquilo que permite pensar nelas – a *aísthesis*

<sup>28</sup> (Πρὸ τοῦ ἄρα ἄρξασθαι ἡμᾶς ὁρᾶν καὶ ἀκούειν καὶ τᾶλλα αἰσθάνεσθαι τυχεῖν ἔδει που εἰληφότας ἐπιστήμην αὐτοῦ τοῦ ἴσου ὅτι ἔστιν, εἰ ἐμέλλομεν τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων ἴσα ἐκεῖσε ἀνοίσειν, ὅτι προθυμεῖται μὲν πάντα τοιαύτ' εἶναι οἷον ἐκεῖνο, ἔστιν δὲ αὐτοῦ φαιλότερα.) *Fédon*, 75b. Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2002.

No *Teeteto*, ao tematizar a questão da *aísthesis*, Platão mobiliza pensamentos que dialogam na formulação da sua própria reflexão. Veremos que ele reunirá, por meio de uma epistemologia dita protagórica, alguns dos alicerces de seu próprio pensamento. Ou seja, ele estabelece um diálogo entre a teoria parmenidiana e a heraclitiana. Esses pensadores – Parmênides e Heráclito –, pelas mãos do ateniense, em nosso primeiro capítulo, articulam a teoria do *homem-medida* protagórico.

Mexendo com as estruturas do fixo e inabalável ser parmenidiano, através da *aísthesis*, Protágoras despontará, em um primeiro momento da obra, como “destruidor” do critério da verdade absoluta. No embate desses pensamentos, o “sofístico” e o “filosófico”<sup>29</sup> ou, ainda, desde a fricção entre o pensamento parmenidiano e o pensamento protagórico, faz-se importante e necessário salientar aquilo que é o ponto de partida para se estabelecer algum tipo de verdade, seja ela absoluta ou relativa: um critério.

A respeito do que seja critério no pensamento protagórico, Sexto Empírico não se distancia de Platão, no *Teeteto*, quando o filósofo descreve, a seu molde, a teoria do homem-medida<sup>30</sup>, como notaremos na construção deste capítulo. Sexto, a respeito do pensamento protagórico, acrescenta:

Alguns incluíram também Protágoras de Abdera entre aqueles filósofos que suprimem o critério (de verdade), pelo fato de que afirma que todas os aparecimentos e as opiniões são verdadeiras, e que a verdade é relativa, porque tudo que é objeto de parecer e de *dóxa* para alguém, é para ele de modo relativo. Por isso começa seus "Discursos Destruidores" dizendo que o homem é a medida de

<sup>29</sup> Consideramos os termos “sofista” e “filósofo” e a distinção entre dois tipos de pensamento, o sofístico e o filosófico, a partir da exposição de Platão no diálogo *Sofista*.

<sup>30</sup> Entendemos que um trabalho sobre o sofista Protágoras tanto pode ser realizado a partir da construção platônica desse pensamento, como dos escritos encontrados em obras de outros autores. Diógenes Laércio, em *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, e Sexto Empírico, em *Contra os Matemáticos*, são exemplos de autores que “cunham” uma imagem do pensamento protagórico. No que refere à nossa pesquisa, nos situamos no primeiro caso, no entanto, citar Sexto Empírico ou Diógenes Laércio é uma forma de corroborar a questão especificamente tratada neste ponto da dissertação, qual seja, a questão do critério.

todas as coisas, das que são enquanto são e das que não são enquanto não são<sup>31</sup>.

Segundo Sexto, Protágoras suprime um critério de verdade. Acrescentemos nós, de verdade absoluta<sup>32</sup>, visto que *todos os aparecimentos e as opiniões são verdadeiros, e que a verdade é relativa*, como aponta o texto; ele não descarta uma possibilidade de verdade, muito pelo contrário, a verdade é relativa a cada um, a cada homem perceptor de mundo. Trata-se de uma relatividade que marcaria uma singularidade do modo como cada um percebe o mundo. Assim, é possível que, sobre as coisas da *aísthēsis*, as *phantasíai*, cada homem tenha opinião diversa sem deixar de estar em verdade, pois o caráter sensível do mundo e a sensibilidade do homem se constroem concomitantemente, um é encaixe do outro. A partir dessa comunicação afetiva podemos emitir uma opinião tão verdadeira quanto o recebimento dessa sensibilidade. A relatividade adviria do modo como cada homem sente a correspondência da relação com o que é sentido. As percepções e o que é dito delas (*dóxai*) correspondem ao que seja a verdade no pensamento protagórico, uma verdade relativa a cada percipiente. Tal posicionamento choca-se principalmente com a teoria parmenidiana da verdade (*alethēs*), que não considerara verdadeiro o mundo fenomênico da *aísthēsis*.

Parmênides foi um dos primeiros, na história da filosofia ocidental, a postular um critério como fundador e organizador do *kósmos*. A *archē* parmenidiana funda um ser de caráter fixo e indestrutível, um caminho de verdade que se compõe de "*aprender o coração inabalável da verdade circular*" (B1, 28-29). Apreender esse "coração inabalável" se faz necessário, no pensamento parmenidiano, para a apreensão do verdadeiro - *alethēs*. Apreender esse "coração" se faz necessário para acessar verdadeiramente essa realidade perfeita. O alcance dessa realidade seria possível através do trilho de apenas um caminho (*hodón*), do caminho iluminado pelas filhas do sol (*heliádes*) e

---

<sup>31</sup>Καὶ Πρωταγόραν δὲ τὸν Ἀθηναῖον ἐγκατέλεξαν τινες τῷ χορῷ τῶν ἀναιρῶντων τὸ κριτήριον φιλοσόφων, ἐπεὶ φησι πάσας τὰς φαντασίας καὶ τὰς δόξας ἀληθεῖς ὑπάρχειν καὶ τῶν πρὸς τι εἶναι τὴν ἀλήθειαν διὰ τὸ πᾶν τὸ φανέν ἢ δόξαν τινὶ εὐθέως πρὸς ἐκεῖνον ὑπάρχειν. ἐναρχόμενος γοῦν τῶν Καταβαλλόντων ἀνεφώνησε "πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἐστίν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν". (*Contra os matemáticos*, VII 60). Tradução e grifo nosso.

<sup>32</sup> Verdade absoluta tal como Parmênides a descreve em *Peri Physeos*.

guiado pela palavra (*mython*) da Musa sapientíssima. Esse é caminho que, em se caminhando, já se encontra imerso em Ser, pois ele *é* (*éstin*) e sendo sempre, desde si, diz o que é impossível de ser: o não-ser (*mé eínai*). Em B2 de seu Poema *Peri Physeos*, sentencia-se:

o primeiro, que é e portanto não é não ser,  
o outro, que não é e portanto que é preciso não  
ser<sup>33</sup>,

sentença que retrata o que é a verdade bem redonda, a verdade perfeita de ser. Sendo o oposto uma impossibilidade necessária do próprio sentido de ser. Se o ser é, impossível que seja não ser. Esta seria uma contrariedade do próprio pensamento: pensar e não pensar, ser e não-ser.

Além dos dois caminhos anunciados explicitamente no Poema, ainda consideramos um terceiro caminho possível. Como apresentado acima, o primeiro caminho apontado é aquele que diz o ser de modo pleno, trazendo a verdade na enunciação do que é perfeitamente, este ser, equivalente à verdade, tem caráter universal e ordenador, por isso não pode ser negado, visto que uma negação seria incomensurável com a própria noção de ser (*eón*). O segundo caminho é aquele de todo ignoto, absolutamente impensável, visto não ser algo, mas antes a negação de todo e qualquer algo (*mè eón*). O terceiro caminho seria o denominado por Parmênides como via dos *mortais bicéfalos* (*dokoúnta*)<sup>34</sup>. Uma via misturada de ser e não-ser, a via da *dóxa*.

A partir desse reduzido esquema das possibilidades listadas por Parmênides para o alcance de uma verdade plena, podemos localizar

---

<sup>33</sup>(ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,  
ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι) Tradução de José  
Cavalcante de Souza em *Os pré-socráticos*, 1978.

<sup>34</sup>Simplicio, *Física*, 117,2 Fragmenta 6.8  
6.16 □ χρη' τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μὴδ  
ἐνδ' οὐκ ἔστιν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα. πρῶτης γὰρ σ' ὡφ' ὁδο  
ὅ ταύτης διζήσιος <εἶργω>, αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες  
εξουδέν πλάττονται, δίκρανοι ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν στήθεσ  
ινίθουνεπικτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότ  
εξ᾿ ἀκριτα φῶλα, οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται κ  
οὐταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἔστι κέλευθος.

Necessário é o dizer e o pensar que (o) ente é; pois é um, e nada não é; isto eu te mando considerar. Pois □ primeiro desta via de inquirito eu te afasto, mas depois daquela outra, em que mortais que nada sabem erram, duplas cabeças, pois o imediato em seus peitos dirige errante pensamento; e são levados como surdos e cegos, perplexas, indecisas massas, para os quais ser e não ser é reputado o mesmo e não o mesmo, e de tudo é reversível o caminho. (Tradução de José Cavalcante de Souza, *Os Pré-Socráticos*, 1978, p. 142).

onde Protágoras alicerça seu pensamento. Será no ser enquanto impossível de não ser que ele justifica seu *lógos*. É na afirmação parmenidiana com respeito à impossibilidade do não-ser que o sofista afirmará o ser de todas as coisas, e se tudo é, tudo é verdadeiro, sendo a verdade a característica de todo julgamento humano. Nesse sentido, com o amparo do poema parmenidiano, a sofística fará a reversão semântica<sup>35</sup> do poema. Ou seja, enquanto os pré-socráticos se preocupam com descrever a emergência do *kósmos*, a sofística, na figura de Protágoras, se lança na descrição de uma certa particularidade – a *aísthesis* – e dela resulta uma atividade política e, portanto, uma postura ética do humano em sua relação com a *pólis*. É, contudo, usando do postulado parmenidiano que essa situação se estabelece enquanto justificativa da palavra que traz o melhor e o pior discurso<sup>36</sup>. A reversão protagórica, apresentada pelo pensamento platônico, é descrita no diálogo quando da justificação de por que *aísthesis* é conhecimento. Essa justificação ocorre na segunda tentativa que o diálogo oferece à questão do conhecimento.

*Tí estin epistémē?* (o que é conhecimento?) é a matriz filosófica do diálogo e a partir dela o texto constrói seu norte. Ela se apresenta enquanto ponto de partida e de chegada de todo saber e, portanto, de todo conhecer, visto que saber e conhecer são equivalentes para Platão<sup>37</sup>,

<sup>35</sup> Ou, ainda, uma *catastrophé*. Catástrofe é a palavra usada por Barbara Cassin, em *Ensaio Sofísticos*, pág. 23, para referir-se à ação do discurso no *Tratado do Não-Ser*, de Górgias em relação ao Poema de Parmênides.

<sup>36</sup> Podemos dizer que a descrição da teoria protagórica no *Teeteto*, assim como o *Tratado do não-ser* de Górgias, também realiza uma reversão.

<sup>37</sup> *Epistémē* e *Sophía*, no diálogo, pertencem ao mesmo horizonte. *Sophía* é entendida como qualidade do ato filosófico de conhecer. Quando uma resposta é ofertada à questão da *epistémē* esta resposta é sábia por ter como alvo o conhecimento. No entanto, o que seja *epistémē* não é respondido de modo objetivo pelo diálogo, sendo assim, o que seja *sophía* vai no mesmo rastro, visto não ter definição acertada. Mesmo não respondendo à questão da *epistémē*, o diálogo a articula com a sabedoria, sendo os dois, conhecimento e sabedoria, uma manifestação da disposição do filósofo. Segundo mostra o diálogo em 145e: - Logo, é pela sabedoria, segundo penso, que os sábios ficam sábios. - Sem dúvida. - E isso difere em alguma coisa do conhecimento? - Isso, quê? - Sabedoria. Não se é sábio naquilo que se conhece? Como não? - Então, é a mesma coisa conhecimento e sabedoria? - Sim. Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2001.

([ΣΩ.] Σοφία δὲ γ' οἶμαι σοφοὶ οἱ σοφοί.[ΘΕΑΙ.]Ναί.[ΣΩ.]Τοῦτο δὲ μὲν διαφέρειτ' ἐπιστήμης; [ΘΕΑΙ.] Τὸ ποῖον; [ΣΩ.] Ἡ σοφία. ἢ οὐχ ἅπερ ἐπιστήμονες ταῦτα καὶ σοφοί; [ΘΕΑΙ.] Τί μὴν; [ΣΩ.] Ταῦτ' ὅν ἄρα ἐπιστήμη καὶ σοφία; [ΘΕΑΙ.] Ναί.). Também na *República*, 480a, Platão descreve o conhecimento e a sabedoria como disposições próprias da alma filosófica: Os filósofos são aqueles que abraçam e amam as coisas que são objetos do conhecimento. Tradução de Ana Lia Amaral de Almeida Prado, 2006. O próprio termo *Philo-sophos* anuncia o amor, ou amizade pela sabedoria, sendo o sábio aquele que contempla e por isso conhece. Segundo Benitez e

como mostra o próprio desenvolvimento do diálogo. Na busca de desvelar o que seja *epistḗmē*, o diálogo segue em uma série de negativas, expondo o que seja seu contrário. A primeira negativa do diálogo será construída a partir da epistemologia protagórica que tem como consequência a equivalência entre ser e aparecer, em que todo conhecimento somente pode derivar dessa identificação.

Antes de entrarmos diretamente nessa questão, cabe aqui uma retomada do diálogo. Em ocasião anterior à exposição da tese de Protágoras, Sócrates, em 146c-d, questiona a personagem Teeteto sobre o que seja *epistḗmē* pela primeira vez. A personagem homônima do diálogo responde ao perguntador o que é isso que chama conhecimento. A resposta do jovem matemático vai na direção de dizer que conhecimento (*epistḗmē*) é tudo que se aprende com Teodoro, o que seja, pois: *Geometria e as disciplinas que enumeraste há pouco, como também a arte dos sapateiros e a dos demais artesãos: todas elas e cada uma em particular nada mais são do que conhecimento*<sup>38</sup>. Sócrates recobra a questão de outro modo, dizendo sobre a polivalência da resposta do jovem. A questão *ti estin epistḗmē?* pede pela unidade, e a resposta enunciada traz em seu formoso seio uma multiplicidade de artes<sup>39</sup>. Sócrates pede para que Teeteto designe por uma só definição todos os tipos de conhecimentos. O que é isto, em comum, que se extrai dos tipos de conhecimentos e pelo qual se chega ao que é conhecimento em si mesmo? Sócrates pede que isso seja definido por um só *lógos*, aquele que serve a toda particularidade, mas não é em si mesmo particular.

No prosseguimento do texto, a nova tentativa: Teeteto formulará novamente uma resposta à questão. O conceito apresentado agora pelo jovem matemático terá unidade enquanto palavra, uma palavra; porém uma palavra que abarca em seu sentido uma multiplicidade: *aísthēsis*! Assim o que se me afigura neste momento é que conhecimento não é mais que sensação<sup>40</sup> □ O que a personagem Teeteto designa enquanto *epistḗmē* é *aísthēsis*. Conhecimento seria aquilo de que se pode ter sensação/percepção. Se eu sinto algo, conheço

---

Guimarães, pág. 299, no *Teeteto*, a conexão entre conhecimento e sabedoria é ofertada pela descrição do filósofo, em 172b-177c.

<sup>38</sup>(γεωμετρία τε καὶ ἄς νυν δὴ σὺ διήλθες, καὶ αὖ σκυτοτομική τε καὶ αἱ τῶν ἄλλων δημιουργῶν τέχναι, πᾶσαι τε καὶ ἐκάστη τούτων, οὐκ ἄλλο τι ἢ ἐπιστήμη εἶναι) *Teeteto*, 146 c-d. Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2001.

<sup>39</sup> Sobre *téchne* vide nota 85.

<sup>40</sup> Grifo nosso, (οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις), *Teeteto*, 151e. Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2001.



o que é este algo que sinto por distinguir o que é este aparecer. Tento, portanto, saber a respeito dessa *phantasia* que me aparece. Saber e sentir são, nesse primeiro momento da obra, correspondentes na resposta de Teeteto ao que seja *epistēme*. Essa resposta é encadeada por Sócrates, em 151e, à famosa frase que marcou o pensamento de Protágoras na história da filosofia:

Contudo, arrisca-te a não teres emitido uma definição trivial sobre o conhecimento, mas sim aquela que diz também Protágoras. O modo é algo diferente, mas diz a mesma coisa, pois afirma que “a medida de todas as coisas” é o homem, “das que são, enquanto (ὥς<sup>41</sup>) são, das que não são, enquanto não são”<sup>42</sup>.

A teoria de Teeteto de que *aísthesis* é conhecimento e a teoria protagórica do homem-medida se mostram conectadas em uma complementaridade. A primeira diz o que é *aísthesis*: *aísthesis* é conhecimento. A segunda responde ao *porquê* de a *aísthesis* ser conhecimento. Nesse percurso do texto percebemos, na análise realizada por Platão, nesse âmbito de conhecimento, requerente da *aísthesis* como “critério”, que não se faz presente um organizador absoluto do *kósmos*. Existe, sim, um mundo próprio a cada homem, mundo que se constitui a cada momento, sendo móvel, fruto de um puro devir, tal como nos mostra Platão no *Teeteto*, ao entender Protágoras como um adepto da teoria heraclitiana, defensora de que tudo flui. Nesse ínterim, o homem-

---

<sup>41</sup> A partícula grega ὥς tem, na língua grega, tanto a função de advérbio (como, assim como, etc.), quanto de conjunção (enquanto, que, etc.). Ou seja, ela tanto pode designar um modo de ser, quanto sua duração espaço-temporal. A opção pela tradução por *enquanto* se dá justamente pelo ajuste com a “essência” da teoria protagórica do homem-medida. A palavra *enquanto*, em sua acepção espaço e tempo, diz o lugar no qual surge o homem e aquilo de que ele é medida e, assim, os dois, ἄνθρωπον e χρημάτων, são na duração recíproca de uma ao outro, construindo tanto o algo da particularidade de cada um (*aísthesis*), quanto o algo público, a lei. Os dois aspectos da vida humana em *pólis* estão condicionados ao ὥς que esclarece um quesito “imanentista” de dada época da *paidéia* grega. Um quesito condicionado a um determinado tempo e espaço.

<sup>42</sup> Κινδυνεύεις μέντοι λόγον οὐ φαῦλον εἰρηκέναι περὶ ἐπιστήμης, ἀλλ' ὃν ἔλεγε καὶ Πρωταγόρας. τρόπον δέ τινα ἄλλον εἰρηκε τὰ αὐτὰ ταῦτα. φησὶ γάρπου "πάντων χρημάτων μέτρον" ἄνθρωπον εἶναι, "τῶν μὲν ὄντων ὥς ἐστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὥς οὐκ ἐστιν." Tradução de Nogueira, A. M e Boeri, M., 2008, com modificações nossas. Optamos por traduzir a palavra grega *epistēme* por conhecimento, ao invés de saber, como sugerido pela tradução.

medida ocupará o lugar de *díke*<sup>43</sup>, sendo a partir dele que o mundo se mostra. Nesses termos, dizer o movimento do mundo será dizer o movimento do homem perceptor de mundo, não havendo um critério absoluto para a verdade ou a falsidade, assim como diz Sócrates em defesa de Protágoras no *Teeteto*: *Pois a verdade é como eu escrevi. Pois cada um de nós é a medida do que é e do que não é*<sup>44</sup>.

Para que o homem seja medida de algo, esse algo deve carregar em si a propriedade de ser percebido, ou seja, precisa ser algo, transportar algum tipo de unidade, mesmo que mutante no tempo. Ou, ainda, podemos dizer que homem e coisa percebida em alguma medida *são*. Um entra no campo do outro, mas só o homem tem a possibilidade de qualificar esta relação. Se *são*, e entram um no campo do outro, é por aparecerem; nesses termos, se *são*, eles se manifestam aparecendo, sendo esse aparecer o constituinte da verdade do homem que percebe. Nesse sentido, aquilo que aparece (*phaínetai*) ao homem *é* para ele, e é pelo fato de poder ser percebido. Quem percebe, percebe algo. Vemos então uma equivalência entre ser, aparecer e verdade, sendo esses três conceitos enlaçados pela ação de perceber, pois toda percepção é percepção de algo. Se é algo, então tem algum tipo de ser. Se é e tem ser, para ser apreendido pela percepção, então é infalível, ou seja, verdadeiro para quem percebe, no momento em que percebe. Cabe salientar que a cada instante percebemos coisas distintas, mas elas são cada uma delas, para mim e para outros, verdades que mudam de posição, assim como o frio e o quente que são sentidos por homens distintos<sup>45</sup>.

A consequência admitida de tal posição é o relativismo da teoria protagórica, que permite às coisas serem medidas ou, ainda, julgadas de modo diferente pelos diferentes humanos que as percebem. Ou seja, da relação entre perceptor e percebido nasce, por parte do perceptor, uma opinião que pode divergir tanto da opinião passada deste perceptor em relação à coisa percebida, quanto divergir da opinião de uma outra pessoa. Por exemplo, as duas pessoas podem divergir sobre o verde da parede ou sobre o gosto do vinho. Por isso, nesse âmbito do conhecimento, o da percepção, não há nenhum critério absoluto que homogeneíze qualquer sensação ou o que venha a ser dito sobre ela, não

<sup>43</sup> Referência à deusa grega da justiça, citada no poema de Parmênides.

<sup>44</sup> ἐγὼ γὰρ φημι μὲν τὴν ἀλήθειαν ἔχειν ὡς γέγραφα· μέτρον γὰρ ἔκαστον ἡμῶν εἶναι τῶν τεόντων καὶ μὴ. *Teeteto*, 166d. Tradução de Nogueira, A. M e Boeri, M., 2008.

<sup>45</sup> Segundo a interpretação de Taylor. em *The Man and his Work*, pág. 236, a teoria protagórica é uma teoria realista, o que aparece para mim não é um mero fenômeno, mas o real.

havendo, assim, unidade absoluta<sup>46</sup>. Isso ocorre na medida em que a relação entre sensíveis não pode assumir posição absoluta, visto que algo grande só pode ser denominado grande em relação a algo denominado pequeno, podendo ocupar os dois, grande e pequeno, um o lugar do outro, se comparados com outros algos. O exemplo oferecido por Platão é o exemplo do vento que ora é frio para um e não é para outro (152b), sem estar nenhum dos dois em falsidade, mas em uma verdade relativa àquela afecção do vento naquele momento para cada um (*hékaston*).

O exemplo do vento toma a mão de Heráclito para encadear a corrente de pensadores que tornearão uma descrição da *aísthesis*. Se a personagem Teeteto diz *o que é* conhecimento e a teoria protagórica diz *porque* ela é, cabe à teoria do fluxo universal de Heráclito, juntamente com a teoria dos opostos, dizer *como* ela é:

Da translação das coisas, do movimento e da mistura de umas com as outras é que se forma tudo o que dizemos existir, sem usarmos a expressão correta, pois em rigor nada é ou existe, tudo devém. Sobre isso, com exceção de Parmênides, todos os sábios, por ordem cronológica, estão de acordo: Protágoras, Heráclito e Empédocles, e, entre os poetas, os pontos mais altos dos dois gêneros de poesia: Epicarmo, na comédia, e Homero, na tragédia. Quando este se refere *Ao pai de todos os deuses eternos, o Oceano e a mãe Tétis* dá a entender que todas as coisas se originam do fluxo e do movimento. (152d-e)<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> Aristóteles, na *Metafísica*, quando se refere a Protágoras, depois de expor que *É impossível que a mesma coisa, ao mesmo tempo, pertença e não pertença a uma mesma coisa, segundo o mesmo aspecto*, Livro IV, 1005b 15, declara que o sofista infringe essa lei do ser de algo, por afirmar Protágoras que sobre a mesma coisa há dois discursos contraditórios um ao outro. O que, no entanto, permite à teoria protagórica tal anúncio é o fato de ela não considerar uma substância absoluta como subjacente de todas as coisas que são algo no mundo. As coisas, para essa teoria, poderiam subsistir e não subsistir ao mesmo tempo, visto que elas aparecem e o fazem a homens diferentes em tempos diferentes, ou seja, sobre diferentes aspectos, nunca sobre o mesmo aspecto, pois que as coisas estariam em um perpétuo fluxo que é expresso por um *lógos* convencionado.

<sup>47</sup> *ἔκ δὲ δὴ φορὰς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται πάντα ἃ δὴ φαμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες· ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτε οὐδέν, αἰεὶ δὲ γίγνεται. καὶ περὶ τούτου πάντες ἐξῆς οἱ σοφοὶ πλὴν Παρμενίδου συμφερέσθων Πρωταγόρας τε καὶ Ἡράκλειτος καὶ Ἐμπεδοκλῆς, καὶ τῶν ποιητῶν οἱ ἄκροι τῆς ποιήσεως ἑκατέρως, κωμῳδίας μὲν Ἐπίχαρμος, τραγῳδίας δὲ Ὅμηρος, <ὃς> εἰπών· Ὠκεανὸν*

Da mudança conjunta de tudo com tudo, de uma formação que pressupõe o outro como elemento constituinte: do fluxo como causa; assim os sensíveis se formariam de movimentos que se relacionam. Tudo nasceria do movimento ou, melhor, de dois movimentos (156a), um de uma força (*dýnamis*) passiva e outro de uma força ativa, que agiria sobre a primeira. Tais forças não são limitadas, mas ilimitadas (*ápeiron*) no universo, do encontro de uma com a outra há emergência de toda *phantasia* que percebemos. Dessa união resulta nossa percepção. Assim, o homem é parte nessa relação entre forças. Ele também está nesse perpétuo movimento. As forças que o constituem agora são distintas daquelas que o constituíram há duas horas ou há cinco minutos, instantaneamente essas forças podem ou trocar de posição, a ativa tornar-se passiva e vice-versa, ou se conectarem com outras forças ou, ainda, a que era ativa em uma relação tornar-se passiva em outra. Essa mudança contínua é constitutiva do perceptor e do percebido, que acontecem em conjunto, permitindo assim a percepção.

Essa teoria da multiplicidade, talvez ainda essa descrição do fenômeno sensível nos abastecerá em uma discussão tanto sobre o perceptor quanto o percebido. Mesmo acontecendo entrelaçados, há possibilidade de distinção do que seja um e outro, nunca de separá-los, visto que um age e outro sofre a ação e dessa relação surge o que dizemos ser algo para os sentidos. Graças a essa relação, no momento da nomeação podemos dizer: é verde ou amarelo, duro ou mole, salgado ou doce. Para resolvermos a questão de como se mostram um e outro, cabe pensarmos com Sócrates a respeito do exemplo oferecido pelo diálogo: *como diremos que seja o vento em si mesmo: frio ou não frio?* (152b). A própria pergunta nos indica algo sobre a resposta. Sócrates pergunta sobre o vento em si mesmo, e não os ventos, um frio e outro quente, mas sobre um vento, que aparece frio a uma percepção e não frio à outra. A partir desse ponto podemos notar a tentativa de esclarecimento do que seja a *phantasia*, *phantasia* enquanto percebido e perceptor em uma relação que permite uma unidade cindida internamente. Ou, ainda, a *aísthesis* é composta de múltiplas partes, no entanto, aparece una.

Por meio das palavras socráticas, percebemos que o vento em si mesmo é uno. Ser uno significa, nesse contexto da *aísthesis*, ser um aparecimento (*phaínetai*) uno. Essa aparição carrega consigo a possibilidade de ser percebida, por ser algo que primeiro *é* e *é* algo com unidade, de modo que toda *phantasia* aparece una. Por isso, podemos

dizer que está frio ou está quente. Quando sentimos a manifestação daquilo que denominamos de vento, ou percebemo-lo quente ou então frio, essas sensações nos aparecem distintamente e não concomitantemente. Frio e quente podem ser percebidos pelo mesmo perceptor em momentos distintos ou por distintos receptores no mesmo momento. Essa unidade (fenômeno), o vento, estaria cindida em sua constituição interna. O vento é tanto quente quanto frio, porém, quando ele se manifesta a alguém, não o faz em sua completude, o que aparece aos sentidos é uma das partes que o constituem.

A respeito dessa questão, Taylor declara que Protágoras negaria um mundo real comum que é conhecido por dois percipientes. O mundo percebido por cada homem seria privativo a ele e conhecido apenas por ele, sendo uma realidade acessível somente ao percipiente e a ele infalível; isso não sugeriria uma negação por parte de Protágoras da objetividade do percebido. Segundo Taylor, Protágoras estabelece a seguinte equação: *o que aparece para mim com o que é real para mim*<sup>48</sup>, descrevendo, o comentador, uma teoria estritamente realista para dar conta da teoria protagórica. Sobre a interpretação de Taylor, Cornford<sup>49</sup> vai em direção de dizer que 1) tal interpretação – realista – é por demais avançada para a época de Protágoras e 2) afirmar que há dois ventos reais e particulares a cada percepção é ir contra a própria passagem “o vento em si mesmo é frio ou não frio?” Por nossa vez, posicionamo-nos ao lado da interpretação de Cornford, defensor da teoria que diz ser heraclitiana a ontologia que dá conta desse movimento dos sensíveis.

Nesse sentido, ao lermos o texto, fica evidente o auxílio das teorias de Heráclito, tanto a do fluxo universal quanto a da unidade dos opostos, no encadeamento que fecha as três teses<sup>50</sup>. Segundo Heráclito, tudo flui (*pánta rêi*), as coisas estariam em um perpétuo movimento, tudo se transformaria em tudo e assim os contrários co-existiriam em uma luta harmoniosa em si mesma. Esse devir justificaria a contradição na qual as coisas se mostram e no tempo elas seriam e não seriam, no sentido de ser e deixar de ser o que é para transformar-se em seu oposto como *a rota do parafuso do pisão, reta e curva, é uma e a mesma*<sup>51</sup>. O fragmento nos mostra que a mesma rota do parafuso é tanto reta como curva. Retidão e curvatura estão concomitantemente na rota do parafuso,

<sup>48</sup> TAYLOR, A. E. *Plato, the Man and his Work*. 1948, pág. 326.

<sup>49</sup> CORNFORD, F. *La Teoría Platónica del Conocimiento*. 1956, pág. 45.

<sup>50</sup> A teoria de Teeteto, a teoria de Protágoras e, por fim, a teoria de Heráclito.

<sup>51</sup> Frag. 59.

porém apenas uma das características aparece. Assim, o ser e o não-ser, um abre caminho para o outro, permitindo que as coisas apareçam nessa multiplicidade criadora de toda *phantasia*. A todo momento uma nova criação e com ela sua condição: a morte do instante passado, que permite o instante vindouro. Essa mudança, segundo Heráclito, se justificaria na medida em que cada coisa que compõe o universo carrega em si o seu oposto. Com o tempo – fluido – essas oposições trocam de lugar, convivendo em uma “fricção harmoniosa”.

Assim, Heráclito fornece o *como* da ocorrência da *phantasia*. Se pensarmos que, em todo processo afetivo, há duas forças em constante fluir e são elas as responsáveis por tudo o que dizemos ser de algum modo, então a teoria da unidade dos opostos se coaduna com a teoria do homem-medida. Se o homem é a medida de todas as coisas, então ele é a medida dos contrários que se apresentam a ele ou, ainda, do contrário que no instante da percepção se manifesta. O homem, nessa relação, é um dos doadores dos movimentos envolvidos na relação, portanto, sendo ele um ente em movimento, ele se mostra desde sempre dentro dessa relação. Fora dela não haveria possibilidade de percepção de qualquer mundo. Nesse sentido, perceber é perceber algo, algo que se mostra como fruto de uma relação.

A percepção se configura em uma unidade derivada da relação entre força passiva e força ativa. Essa relação entre as duas forças presentifica tudo aquilo que é agora, mostrando-se como uma "verdade" relativa a cada perceptor. Ela é uma percepção composta de recortes que têm caráter uno, pois perceber é perceber algo uno recortado no tempo. Tais recortes são percepções "absolutas" dissolvidas pelo fluxo. Elas são “absolutas” na medida em que são infalíveis ao perceptor, porém, para que um “absoluto” apareça, outro deve se dissolver, dando lugar ao aparecimento da percepção que segue a passada. Cada uma dessas percepções é distinta, visto acontecerem em tempos diferentes com forças diferentes atuando. Para essa perspectiva, o ser é aparecer e ser percebido. Se o percebido é fruto de uma relação entre duas forças que geram um movimento sempre mutante, permitindo que, em momentos distintos, coisas distintas apareçam, ele sempre será o outro de si mesmo. Assim, a *phantasia* é tudo o que sinto quando estou percebendo, ela é uma aparência que se mostra como conteúdo fenomênico da percepção. Desse modo, Platão oferece a Protágoras, usando partes estratégicas da teoria heraclitiana, um estatuto para o *homem-medida*.

Toda *phantasia* e, portanto, toda *aísthesis*, será epistemologicamente afirmada enquanto verdadeira, e não poderá ser refutada, visto que elas emergem na particularidade de cada um, em uma

relação em que o fruto já é isso, perceber: *ora, este aparecer não é o mesmo que ser percebido?* (152b). Em um plano afectivo é impossível negar a afecção, visto ser ela construtora do próprio homem. Toda afecção que constitui as coisas pertencentes aos sensíveis é verdadeira, infalível, sendo impossível negar uma das partes do que me afeta. Nesse sentido, impossível é dizer que esse ser que aparece não seja. Ele sempre é algo<sup>52</sup>.

A partir dessa construção, percebemos uma apropriação da tese eleata que compreende ser como *ser verdadeiro* e uma inversão dessa tese através da substituição do ser pelo aparecer, como vemos em 167a-b:

Nunca ninguém pôde levar quem julga erradamente a julgar verdadeiramente, pois nem é possível julgar o que não é, nem é possível julgar coisas além das que se experimenta, e estas são sempre verdadeiras<sup>53</sup> □

Se tudo que é percebido pelo homem tem o caráter de verdadeiro, o que é dito é uma construção verbal, uma imagem do aparecimento verdadeiro, por isso, essa imagem também é um discurso verdadeiro. Assim, impossível algum discurso ser falso e todos estão em verdade, visto serem todas expressões que dizem as afecções formadoras do próprio homem. Posta desse modo, a teoria parmenidiana entraria com a condição lógica de sustentação da teoria protagórica do *homem-medida*. Julgar erroneamente não é julgar, pois todo julgamento é sempre verdadeiro, visto ser impossível julgar o que não é. Nesse sentido, cabe lembrar a frase de Protágoras: *o homem é a medida de todas as coisas, das que são, enquanto são, e das que não são, enquanto não são* (152a).

---

<sup>52</sup> Sobre esse aparecer momentâneo, Charles Kahn, na explicação de sua tese sobre o verbo *eínai*, diz que o *eínai* inicial da famosa frase protagórica: “*o homem é (eínai) a medida de todas as coisas*” (152a) não faria menção a uma existência em si, mas a um *fato* que descreve o modo de ser das coisas no mundo, um *ser assim*, uma situação que se serve de um *eínai*, com sentido predicativo, na sua descrição. Para o estudioso, esse sentido se diferenciaria do veritativo, sem, contudo, deixar de expressar no fato uma verdade. Enquanto o sentido veritativo de *eínai* enuncia um falso ou um verdadeiro, o predicativo aponta um fato no ou do mundo. Charles Kahn. *Sobre o Verbo Ser e o Conceito de Ser*, pág. 23.

<sup>53</sup> ἐπεὶ οὐ τί γε ψευδῇ δοξάζοντά τις τινα ὕστερον ἀληθῆ ἐποίησε δοξάζειν· οὔτε γὰρ τὰ μὴ ὄντα δυνατόν δοξάσαι, οὔτε ἄλλα παρ' αὐτὸν πάσχη, ταῦτα δὲ αἰεὶ ἀληθῆ. Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2001.

Vimos que, pela teoria oferecida por Platão a Protágoras, as coisas que são aparecem aos sentidos de modo infalível e mutante.

Se, porém, tudo ocorre desse modo, onde então estaria guardado o *não-ser* da dita frase? Como é possível ser medida de algo que não se expressa por um corpo? Arriscamos dizer que o *não-ser* seria o possibilitador do aparecimento, na medida em que permite a diferença do aparecer, ou seja, ele é o possibilitador do brotar das coisas perceptíveis em suas diferenças. Com isso queremos dizer que ele estaria “posicionado” ao lado, enquanto uma espécie de borda do aparecimento. Em um contexto de percepções, o *não-ser* seria a condição de um “recorte” entre as coisas percebidas, oferecendo limite ao que aparece. Isso permite que as percepções se mostrem como diferentes, se mostrem como o limite possibilitador de que o outro, nessas condições, também seja algo. A ação do *não-ser* se daria na mudança de percepções, possibilitando a diferença entre uma e outra.

Parece-nos que, para que o fluxo tenha sentido, seria necessário o *não-ser* como “intermediário” entre as percepções. Ele seria a diferença pura que estaria entre as coisas percebidas, permitindo que elas sejam para a percepção durante um período temporal. No pensamento de Protágoras, essa negação será compreendida enquanto parte que compõe a multiplicidade que emerge em fluxo. Tudo surge nos contornos desse *não-ser* enquanto diferença<sup>54</sup>.

Essa operação da diferença separando todos os seres ou, no caso de Protágoras, todas as percepções, é una e idêntica a si mesma, vigora desde si e para si. O que está sendo não mantém relação epistemológica com outro sendo, a não ser na fixidez convencional expressa pela *dóxa*. Para que algo tenha sentido, o princípio da identidade fará cada percepção una e isolada de qualquer outra. Esse princípio de identidade refere-se ao conteúdo que vige no momento da percepção. Isso que, para Protágoras, é algo, o percebido, vigora com aquilo que o circunscreve, que o limita, assim como notamos na passagem do *Teeteto*:

... e que um dado indivíduo difere de outro ao infinito, precisamente nisto de serem e de aparecerem de certa forma as coisas para

---

<sup>54</sup> Sobre a diferença, diz Wolff: ... *se a diferença está inteiramente entre todas as coisas do mundo, a identidade, por sua vez, está inteiramente em cada uma delas, visto que nenhuma nunca é diferente de si e idêntica a uma outra.... Essa identidade consigo é absolutamente equivalente à diferença que ela tem com todas as outras. O princípio de identidade equivale ao princípio da diferença.* WOLFF, F. *Dizer o Mundo*. 2000, pág. 60.



determinada pessoa, e de forma diferente para outra<sup>55</sup>.

Assim, o pano de fundo que permite o aparecimento de todas as coisas perceptíveis será aquele que as recorta: o *não-ser*. Ao infinito indizível, um *álogon*, as coisas rodear-se-iam em suas diferenças. Segundo o que nos diz Platão, o *não-ser* seria o limite que se coloca entre as percepções de mundo. Ele recortaria o “todo”<sup>56</sup>, em unidades de percepção. Instantaneamente temos unidades que percebemos, unidades formadas da união da força passiva com a ativa. Tais unidades formam o conteúdo de nossas afecções e são recortadas por esta parte do todo – o *não-ser*. Entre uma percepção e outra há o *não-ser* (*murion*), que pode ser entendido como uma incomensurabilidade inapreensível pela medida do *lógos*. Ele se opõe ao que está sendo determinado agora, se opõe à unidade formada pelo movimento das duas forças em questão. Poderíamos dizer que esse “ilimitado que limita” é análogo a um quebra-cabeça montado sobre o vácuo; as peças seriam a *phantasia*, o *não-ser* seria a linha do encaixe que está entre uma peça e outra; “estar entre” sugere aqui uma separação que oferece limite às peças do quebra-cabeça. O quebra-cabeça montado seria a percepção momentânea. Esse inapreensível seria a diferença pura que recorta a “identidade” pura. Isto posto, poderíamos arriscar a dizer que, para Protágoras, assim como para Platão, a vida se perfaz no âmbito da morte instantânea da *phantasia* ou, ainda, o ser se perfaz no âmbito do *não-ser*.

Nesse sentido, quando alguma percepção for negada, não se tratará da operação discursiva de negação da predicação. O enunciado é entendido como nome de uma percepção, e não como predicação, e essa “negação” indicará a diferença existente entre ela e a percepção contrária. Trata-se de uma negação de identidade. Quando eu digo “o vento não é frio”, eu afirmo a diferença entre a minha percepção e outra percepção que se consensualiza chamar de “vento-frio”. Não há separação entre, por exemplo, o vento e suas qualidades. Os dois seriam percebidos enquanto um, enquanto vento-frio ou vento-quente. Ou, melhor, este “um” é enquanto constitutivo fluido em devir, visto não haver uma permanência da coisa no tempo e no espaço, mas o homem

---

<sup>55</sup> *μυρίον μέντοι διαφέρειν ἕτερον ἐτέρου αὐτῷ τούτῳ*, ὅτι τῷ μὲν ἄλλα ἔστι τε καὶ φαίνεται, τῷ δὲ ἄλλα. Grifo nosso. *Teeteto*, 166d. Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2001.

<sup>56</sup> Entenda-se, neste ponto, “todo” como o horizonte sensível no qual o homem emerge,

identifica uma unidade perceptiva e a nomeia. Assim, nesta fase “desconstrutiva” do critério de verdade absoluta, o *lógos* equivale à capacidade de nomear consensualmente as percepções.

Posto deste modo, o homem seria a medida de todas as coisas, daquelas que aparecem a ele e que ele percebe, e ainda daquelas que não aparecem e, portanto, ele não percebe, mas são a condição do aparecer diferente à percepção. Se pensamos a partir desta explicação, temos o critério estabelecido não no ser que ordena o *kósmos*, mas na percepção. Parmênides, por essa perspectiva, teria sua teoria “desconstruída” pelo fluído do pensamento protagórico que eleva a *aísthesis* a condição de ser. Teria, contudo, oferecido a condição lógica do aparecer verdadeiro a esse pensamento.

Desde esse estatuto podemos dizer que na percepção há somente aparecimentos, e eles são sempre verdadeiros para quem percebe, não havendo o contrário desse conteúdo. Nesse sentido, toda *phantasia* se mostra em uma aparência e se deixa expressar como *dóxa*, estabelecendo uma “verdade” instantaneamente “absoluta<sup>57</sup>”. Isso permitirá que uma “verdade” seja expressa pelo *lógos* – uma *dóxa* – acerca de um conteúdo afectivo. Esse *lógos* pode ser compartilhado e não é retido na particularidade do percipiente, antes, ele pode ordenar o modo como a cidade deve se comportar. Assim, desde um perceber, a teoria protagórica instaura um dever ser, como analisaremos à frente em nosso trabalho.

## 1.2 Por um *lógos* democrático

Platão, ao fornecer à teoria do homem-medida uma justificação “fluxista”, não apenas justifica os moldes do aparecer à percepção, mas também desdobra esses moldes em suas consequências éticas e políticas. Nesse cenário marcadamente mobilista, o âmbito das afecções construtoras da particularidade do homem serve de amparo ao pensamento ético e político da sofística. A partir desse contexto, a

---

<sup>57</sup> Esta “verdade” é absoluta na medida em que é infalível. Essa infalibilidade da *aísthesis*, que é sempre verdadeira, é resultante, no entanto, do movimento de forças contrárias, que emergem em um tempo oportuno, caracterizando, assim, o aspecto relativo da *aísthesis*. O tempo é sempre outro, na medida em que as forças em comunhão são sempre outras. As percepções são, portanto, verdades relativas ao tempo em que ocorre a afecção e absolutas por não poderem ser contestadas no horizonte sensível do percipiente.

percepção, na lógica da sofística, atuará em dois âmbitos, o particular e o público. Em um campo onde aparecer e ser têm o mesmo estatuto epistemológico, a percepção se mostra também como um regulador da ação pública – um regulador coerente com o discurso persuasivo. Nesse ponto, a postura do *lógos* da sofística se diferencia radicalmente da postura do *lógos* filosófico, como veremos nas páginas seguintes.

É, no entanto, marcando a diferença da posição filosófica e do fazer da sofística que o ateniense fornece elementos para justificar um modelo político de sustentação da *pólis*, a democracia. A justificação, porém, não significa a aceitação desse sistema; antes, ela é o mapa que fornece a Platão os pontos que devem ser atacados, visto esse sistema não se amparar no cânone da verdade, mas na coerência do melhor discurso. Por isso se faz importante e necessário que o ser parmenidiano seja “substituído” pelo homem-medida protagórico na primeira abordagem platônica ao que seja *epistémē*. Em 166a-168c do *Teeteto*, Platão descreve estrategicamente, a partir da defesa de Protágoras, o que possibilita a vida “coerente” na *pólis*. O homem descrito por uma epistemologia, quicá uma fenomenologia, agora é compreendido por meio da comunidade. A política justificará e pedirá pela melhor ação, e esta, por sua vez, será a prática do melhor discurso, advinda da opinião da maioria dos cidadãos<sup>58</sup>. Onde impera a lei da maioria não se vê um discurso que elege o verdadeiro em detrimento do falso, mas aquele que prefere o melhor em vez do pior.

Platão expõe, em *Sofista* 232b, que os discursos dos sofistas seriam antilógicos, discursos que colocariam em oposição de contradição dois *lógoi*. Tal tese é corroborada por Diógenes Laércio<sup>59</sup>: “Protágoras disse que sobre todas as coisas há dois *lógoi* em oposição um ao outro”. Parece-nos ficar sugerido, na interpretação platônica e também na de Diógenes, que a antilogia teorizada por Protágoras não passa de uma contradição lógica. Se, porém, salientamos que, no pensamento protagórico, o *lógos* não tem nenhum compromisso com o que é absolutamente, mas antes em nomear o que aparece a um perceptor, veremos que, se o discurso diz o ser, ele não pode ser duas coisas contrárias ao mesmo tempo, pois, instantaneamente, as coisas aparecem umas à percepção e o discurso diz esse aparecimento. Não haveria uma coisa para se dizer o contrário dela, mas o dito será o nome da percepção que cada um tem mediante o que está *sendo agora*. Em momentos diferentes coisas distintas podem ser ditas e no mesmo

---

<sup>58</sup> Comovidos pelo discurso de um.

<sup>59</sup> *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, IX, 51.

momento percipientes distintos podem dizer coisas contrárias sobre uma suposta ‘mesma coisa’, isso tendo em vistas que a coisa nunca é a mesma para um e para outro percipiente. Para aquele que percebe, tal percepção não pode ser negada enquanto afecção, visto ser parte constituinte desse aparecimento. Assim podemos coadunar as duas teses de Protágoras, a que diz ser impossível a contradição com a que diz que sobre todas as coisas existem dois *lógoi*.

A posição protagórica dos discursos antilógicos não está tão longe da posição parmenideana com relação à linguagem, pelo menos no que diz respeito a uma das perspectivas elaboradas por Parmênides em seu poema. Na teoria protagórica, oferecida por Platão no *Teeteto*, os caminhos aparecem reduzidos. Para o sofista existe apenas um caminho, o da *dóxa*<sup>60</sup>, que é múltiplo. Ser múltiplo não significa ser contraditório, antes, que toda multiplicidade é sempre verdadeira por refletir no âmbito do *lógos* uma afecção infalível. Não é estranho que a obra protagórica seja intitulada de *A Verdade*, no entanto essa verdade é relativa ao percipiente. Nesse sentido, Parmênides é usado como escudo para a enunciação da sofística. Protágoras, através do que Platão nos mostra, parece não concordar com a posição de que o discurso tenha uma via única e absoluta de verdade. Para esse sofista, a verdade somente será relativa à percepção do momento e, enquanto percepção, ela é a "verdade" relativa a cada um. Assim, Protágoras usa a relação eleata entre ser e verdadeiro, relativizando-a em um aparecer verdadeiro para quem percebe.

Como nos disse Parmênides em seu poema, "*o mesmo é pensar e ser* (B3)". Isso daria a Protágoras a garantia de uma efetivação de seu pensamento, através da substituição de ser por aparecer: só podemos julgar sobre aquilo que nos aparece, podendo duas pessoas ter opiniões distintas a respeito, por exemplo, de um discurso ouvido em praça pública. O que é para A não é para B. A crê que a prática do discurso proferido levará a cidade a ganhar a guerra, B pensa que não. Os dois estão em verdade, porém, se a maioria decidir que o discurso proferido é o melhor discurso, A estará com o melhor discurso e B, como nota a passagem 167d do *Teeteto*, terá de sofrer as consequências da deliberação da maioria.

Nesse movimento para entender o que significa *aísthesis*, tanto em um ambiente particular quanto em um ambiente público, caminhamos desde a tomada do ser parmenidiano até a justificação do

---

<sup>60</sup> O que o colocaria, no esquema parmenidiano da verdade, no terceiro caminho, não recomendado por ser o caminho dos bicéfalos.

homem protagórico, com o intuito de chegar ao *lógos* consensualizado da *pólis*, que fornece a razão de ser desse homem-medida. A partir disso, é lícito dizer que Sócrates teria razão em perguntar a Protágoras por que a medida não é o porco ou o *kunocéphalo*, como ocorre em 161c, se não pudéssemos pensar que a diferença entre o homem e o animal sem *lógos* é essa capacidade de estabelecer um *lógos* compartilhado. O babuíno não tem *lógos*, o que o diferencia radicalmente do homem.

O *lógos*, para a sofística, é o que diz a coisa percebida. Esse dito ou, ainda, o nome do percebido, é o resultante de um consenso tácito possibilitador da comunicação e seu entendimento, que só se torna possível por causa da expressão do *lógos* mantenedor dos significados das coisas percebidas<sup>61</sup>, mas não de coisas *em si*. O “é” não se aplica fora dos limites do fluxo que o *lógos* fixa instantaneamente. Sem um fundante *a priori*, o discurso exerce o papel de fundante no momento em que é expresso. Assim, o *lógos* reúne as diferentes percepções sob nomes consensuais. Desse modo, o ser, para Protágoras, seria essa expressão de um recorte do fluxo, recorte esse que se fixaria temporariamente através de um nome estipulado. Seria o próprio ser parmenidiano jogado no tempo ou, ainda, uma percepção que é afirmada com um *lógos*, entendido enquanto nomeação; ou seja, o nome dado a uma sequência de instantes que mostra, no devir, um conteúdo percebido. O nome se tornará o fruto do consenso dado ao fluxo em um período determinado do tempo. Um tempo oportuno de ser/acontecer – *kairós*. O nome da percepção não mudará enquanto concordarmos que ele permaneça assim. O que mudará será a percepção daquele que percebe. Dessa maneira, troca-se uma percepção passada por uma presente, ficando apenas o mesmo nome. Entre a minha percepção de vento frio e a sua, só há em comum o nome consensual *vento-frio*.

O que permitirá a comunicação entre os homens, na teoria de Protágoras, será esse consenso ao qual o homem recorrerá no momento de dizer a medida da relação. É lícito então que, sobre o mesmo vento, um diga que é frio e outro diga que é quente, construindo-se assim dois discursos, um contrário ao outro, mas coerentes com suas afecções momentâneas. Esse estado, aparentemente contraditório, dos discursos

---

<sup>61</sup> O vento frio que sinto agora é diferente do vento frio que senti há duas horas atrás, dado que as forças que me constituem agora são diferentes daquela, e assim também com o vento frio, porém é consensual denominá-lo vento frio. O nome é o mesmo, visto que as sensações de outrora e de agora são parecidas.

*antilógicos* fornece a sustentação de um modo de ser do cidadão grego que constrói a política de seu tempo.

No contexto da incomensurabilidade entre um homem e outro, exposto em 166d – *cada um difere incomensuravelmente do outro* (*muríon*) –, constroem-se as relações humanas. Elas têm um *muríon* entre elas, um não dizível, análogo à flecha de Zenão, que nunca atingirá o alvo, pois o espaço é dividido ao infinito. Desse modo, a percepção de um cidadão, de fato, não será compartilhada com outro cidadão, pois não há uma percepção comum alcançada por todos. Como então é possível a vida em comunidade? A resposta protagórica apontaria a uma só possibilidade: as relações humanas só se tornam possíveis pelo consenso, por meio de um *lógos* consensualizado, compartilhado. As percepções são diferenciadas para cada um, mas o que se diz delas deve ter compreensibilidade para o outro. Por isso, o *lógos* compartilhado é o que permite a vida política, a partir dele o homem-medida ganha espaço nas assembléias. Se o homem é a medida de todas as coisas, ele é medida do discurso propagado nesse espaço público, medida dos discursos que constroem e destroem leis.

A comunicação se dará por meio do *lógos*, uma comunicação advinda de um consenso tácito, imaginário, possibilitador de que as percepções sejam expressas e entendidas por outro ouvinte. A percepção enquanto tal, enquanto afecção, não se consensualiza, porém sua imagem discursiva – o *lógos* – sim. Isso ocorre na medida em que a percepção deriva de uma relação que faz emergir homem e coisa percebida e o *lógos* deriva de um consenso construído espontaneamente, não havendo anterioridade ou posterioridade nesses dois processos que se combinam. Assim, essa imagem discursiva é uma espécie de entendimento geral aplicado à particularidade da afecção perceptiva, ou seja, um nome consensualizado e compreendido por todos e aplicado às suas afecções particulares. Nesse sentido, quando é dito vento-frio, todos compreendem ao que se refere o nome vento-frio sem participarem, no momento da enunciação, da relação de afecção que constrói o fenômeno denominado vento-frio. Podemos então dizer que tanto o *lógos* quanto a *aísthesis* são distintamente, porém, só aparecem no conjunto *lógos* e *aísthesis*. Isto porque dizer é dizer o percebido e sentir é sentir algo que admite ser nomeado. Assim, percebemos certa circularidade no comportamento ou, ainda, na relação de *aísthesis* para com *lógos* e vice-versa. No momento da percepção, aquilo que aparece o faz “colado” ao nome consensualizado, não havendo separação entre nome e o percebido. O *lógos* significa um campo de percepções àquele

que percebe. Esse significado seria o nome consensual das múltiplas percepções.

Essa comunhão entre *aísthesis* e *lógos* não apenas circunscreve a vida humana em sua particularidade, mas, sobretudo, em sua publicidade. A constituição da *pólis* e, em consequência, a constituição do homem não estão separadas, visto que, para Protágoras, a política parece ser a expressão da vida humana. Se pensarmos na epistemologia que descreve o homem-medida e a transportamos ao plano público, notaremos que, em assembleia, o ouvinte assume o papel passivo, enquanto o orador assume o papel ativo. O *lógos* possibilita que esses movimentos, passivo e ativo, estructurem a persuasão pública. Há, nesse ambiente, forças que reagem em uma relação. A força ativa será a opinião da maioria, a passiva será a opinião da minoria votante em assembleia. Isso não significa uma solidificação permanente, pois essas forças sempre entrarão em combate. A força que antes era ativa pode se tornar passiva em um tempo diferente. Ocorrerá um confronto entre as presenças humanas que ali consolidam temporariamente a lei, sendo a opinião pessoal verificada pelo seu acordo com as opiniões dos outros. O homem, visto por esse aspecto, acontece em uma relação de reciprocidade social: o homem acontece na relação com outro(s) homem(ns). Ele se reconhece através da percepção do outro, reconhece como um mesmo – homem convencionalmente nominado –, porém diferente. Tudo o que há é essa relação ofertada pelo *lógos*<sup>62</sup>.

### 1.2.1 *Areté* democrática: a “arte” de educar em vistas do melhor

As relações humanas, estabelecidas a partir de um *lógos* compartilhado, evidenciam algumas questões vivenciadas pelo povo grego do século V a.C enquanto elementares na constituição de um sistema político denominado *Democracia*<sup>63</sup>. Segundo Pillar

---

<sup>62</sup> Parece-nos existir uma anunciação do reconhecimento do homem enquanto um animal político.

<sup>63</sup> Cabe salientar que o nome dado pelo grego antigo ao sistema político nascente não corresponde à forma de governo denominada atualmente como Democracia.

Spangenberg<sup>64</sup>, o processo de democratização em Atenas se desenvolveu estimulado pela força política que os setores populares foram assumindo. Nesse contexto histórico, a assembléia do povo<sup>65</sup> era o palco da tomada de decisão<sup>66</sup> que orientava a vida política da *pólis* e, portanto, do homem. Essa postura do *demos* discerniu dois âmbitos da vida pública: um âmbito político, no qual todo cidadão tem direito à participação, não importando qual sua atividade econômica, direito esse denominado *isegoría* – igualdade em *ágora*, o direito à palavra; e, de outro lado, o âmbito que requer uma preparação que reúne dois domínios, um prático e um intelectual: uma *téchne*.

Nesse ambiente, o sofista, no nosso caso Protágoras, usará a prática da *isegoría* como lugar que assegura um discurso formador da Democracia. Isso, na medida em que esse sistema de governo permite qualquer participação discursiva a favor ou contra o assunto eleito, podendo, cada cidadão, argumentar e sugerir em prol de leis que apontem ao melhor desenvolvimento da *pólis*. Essa pluralidade de discurso reduzia-se, no entanto, à vontade de alguns, pois o fato de todos terem direito à palavra não queria dizer que todos fizessem uso desse direito. Ainda, segundo Spangenberg, de fato a possuidora do uso da palavra era a elite e ela ocupava o campo do *lógos* para continuar exercendo poder. Desse modo, a sofística se constitui como um movimento político<sup>67</sup> que oferece um belo discurso aos ouvidos da maioria, um discurso que aponta ao melhor para todos e para cada um, visando sempre o ensinamento de uma *Areté* (virtude) possibilitadora do escolher entre melhor e pior, tanto na vida particular quanto na pública, em *pólis*.

Se admitirmos com Protágoras que o homem é a medida de todas as coisas e que essas coisas são convencionalmente nomeadas pelo *lógos*, então nos vemos obrigados a perguntar qual é a necessidade de um sofista, e até mesmo de um filósofo. Qual é a função de um retor na *pólis*? Pois bem, nem Protágoras nem Platão<sup>68</sup> deixam-nos

---

<sup>64</sup> Spangenberg, P. *Legitimación o utopia: el enfrentamiento de Protágoras y Platón em torno a La democracia*. In: Motta, A. C.; Zamora, J.M. Eunoia. Estudos de filosofia antiga. Bogota: Universidade Nacional de Colombia, Faculdade de Ciências Humanas, 2009.

<sup>65</sup> Entenda-se, povo, o cidadão ateniense não escravo, não estrangeiro e o humano que responde pelo sexo masculino.

<sup>66</sup> O homem em comunidade decide, ou seja, o *demos* exerce o poder de *krisis*.

<sup>67</sup> Além de literário/artístico, docente e jurídico.

<sup>68</sup> Não trabalharemos, nesta pesquisa, a questão da educação no pensamento platônico, mas é necessário dizer que a questão do conhecimento não se dissocia de uma *Paidéia*. Ao contrário, dizer um é já dizer o outro, visto que conhecer é buscar o Bem que ilumina a realização da



desamparados quanto a esta questão. Para o sofista, segundo o filósofo, existem discursos melhores e discursos piores, nunca discursos verdadeiros e falsos. Cabe a ele educar mediante o melhor, visar sempre a uma virtude (*aretê*) que harmonize o homem em seu contexto social, sendo sábio aquele que consegue trocar no homem e na cidade uma opinião pior por uma melhor<sup>69</sup>:

E estou longe de negar que exista a sabedoria e o homem sábio. Mas este mesmo a quem chamo sábio é aquele de nós que, quando as coisas são e lhe aparecem más, as muda, de modo a aparecerem e serem boas. (166d) /.../ Do mesmo modo, também na educação se deve fazer uma mudança de um estado para outro melhor; mas o médico faz a mudança com remédios e o sofista com discursos. (167 a)<sup>70</sup>

Desde a colocação protagórica, notamos que existem opiniões que parecem melhores e opiniões que parecem piores. Será tarefa da educação oferecida pelos sofistas guiar os homens em busca de opiniões que pareçam melhores. Por meio do discurso, o sofista habilidoso fará nascer no seu ouvinte uma opinião que se adéque ao melhor. Quando a adesão ao que parece melhor acontece, ela é realizada pelo *lógos*. Nesse acontecimento não se usa a força bruta ou qualquer outro tipo de coação. O indivíduo adere por lhe parecer que o discurso proferido nesse

---

educação a qual leva ao que é conhecimento genuinamente, tal como apresentado no livro VI da *República*.

<sup>69</sup> Tanto no contexto epistemológico quanto no político, uma importante questão deve ser notada: a diferença entre o aparecer e o parecer. O aparecer (*phainetai*) está diretamente ligado ao ambiente afetivo de construção do homem e da coisa percebida por ele, um ambiente fenomenológico pela excelência de sua descrição, tal como consta em 156a-c do *Teeteto*. O parecer (*doxazein*) não teria o mesmo estatuto epistemológico, ele estaria vinculado mais especificamente ao modo como o *lógos* age na opinião do outro. Nesse sentido, parecer melhor ou parecer pior estão ligados ao âmbito “psicológico” do homem, âmbito que permite escolher entre o que parece pior e o que parece melhor (167c). O parecer e o aparecer não estão, porém, separados. Certo discurso aparece a alguém e a partir desse aparecimento certa opinião pode transformar-se em seu contrário, por parecer melhor ou pior naquele momento.

<sup>70</sup> καὶ σοφίαν καὶ σοφὸν ἄνδρα πολλοῦ δέω τὸ μὴ φάναι εἶναι, ἀλλ’ αὐτὸν τοῦτον καὶ λέγω σοφόν, ὃς ἂν τινι ἡμῶν, ᾧ φαίνεται καὶ ἔστι κακά, μεταβάλλων ποιήσῃ ἀγαθὰ φαίνεσθαί τε καὶ εἶναί./.../ οὕτω δὲ καὶ ἐν τῇ παιδείᾳ ἀπὸ ἐτέρας ἕξως ἐπὶ τὴν ἀμείνων μεταβλητέον· ἀλλ’ ὁ μὲν ἱατρός φαρμάκοις μεταβάλλει, ὁ δὲ σοφιστῆς λόγοι. Tradução de NOGUEIRA, A. M. e BOERI, M. 2008.

instante é melhor que uma opinião anterior<sup>71</sup>. Sobre esses pressupostos, haverá, no pensamento protagórico, a elaboração de dois tipos de discursos: o discurso forte em contraposição ao discurso fraco. O discurso forte seria aquele aceito pela maioria das pessoas, enquanto o discurso fraco se constituiria no discurso não compartilhado pela maioria, seria o discurso da minoria<sup>72</sup>.

Educar, para o sofista, é usar de um *lógos* ou, como diz o próprio Protágoras, de um *phármakon*<sup>73</sup> (remédio/veneno) que agirá no ouvinte como o remédio indicado pelo médico ou, ainda, como o agricultor que trocará nas plantas as más sensações por sensações melhores (167c). O discurso do sofista estrategicamente parece receber *status* de *téchne*, sendo comparado com o discurso do médico e do agricultor, ambos detentores de um ofício que os habilita a manusear parte de um campo do fluxo, o primeiro se dedicará ao corpo humano, o segundo, à terra e o que dela pode ser retirado, e o terceiro? O terceiro, assim como o filósofo, trabalhará com as almas dos homens, retirando delas o que parece ser a pior opinião e inserindo aquilo que parece ser a melhor opinião. Ele, assim como o médico e o agricultor, também trabalhará com as questões nascidas no fluxo. O discurso do sofista – a *dóxa* – é a elaboração sobre um tempo próprio de as coisas serem, sobre um *kairós*, com isso, esse discurso não se efetiva a partir de um ser absoluto, mas de um ser circunstancial.

A prática discursiva na vivência das assembleias gregas é questão evidente. Para ela não há um critério universal que seja absoluto para o julgamento. O discurso que parecer ser o melhor para dada situação será o escolhido em contraposição a um que parece ser o pior. Com a falta de um critério absoluto e fixo, o escolhido será aquilo que aparece como melhor, agora, para o *demos*. Fica-nos compreendido que o homem-medida, o homem que mede todas as coisas, não perde sua força mediante o *melhor*, ao contrário, aquele que vota com a maioria fortalece uma opinião que parece ser a melhor, o que vota com a minoria, apesar de ser concedida a ele a pior opinião, não deixa de estar coerente com suas percepções momentâneas, visto que: ... *não é possível*

---

<sup>71</sup> Posição criticada fortemente por Platão, posto que o sofista não está na busca do verdadeiro, mas na coerência do melhor agora.

<sup>72</sup> DERBHEY, *Os Sofistas*, 1986, pág. 26.

<sup>73</sup> Assim como Górgias usa do *lógos* no *Elogio de Helena*.

*ter opinião sobre o que não é, nem ser afectado por outra coisa que não aquela que o afecta, que será sempre verdade*<sup>74</sup>.

Verdadeiro e falso darão lugar para o melhor e o pior. Este par está em devir, não se cristaliza no tempo e no espaço, muda no instante em que o consenso se dissolve, assim como as forças passiva e ativa que constroem o homem-medida. O discurso fraco, considerado pior discurso, não caracteriza um engano ou o falso, mas a não concordância com a maioria. Nesse sentido, o doente não está enganado quando sente a comida amarga, mas fisiologicamente ele não a sente de outro modo. O amargo, detectado pelos sentidos e nomeado pelo *lógos*, é associado a um valor, melhor ou pior, derivado do comportamento do *lógos* na relação com outros *lógoi*. Não estar doente é melhor do que estar doente, um melhor que é assegurado pela fisiologia que constitui a disposição do homem ao dizer o estado de sua “natureza” mutante. Conforme a personagem Sócrates em 166e-167a:

Para quem está doente, aquilo que come aparece e é amargo, mas para quem está saudável aparece e é o contrário. E não é preciso fazer mais sábio nenhum dos dois – pois não é possível -, nem se deve acusar o doente de ser ignorante por ter esta opinião, nem o saudável de sábio por ter outra<sup>75</sup>.

Notamos, através dessas passagens, uma significativa diferença entre o pensamento parmenidiano e o protagórico no que diz respeito à escolha entre ser e não-ser. Segundo Parmênides, existe uma *krísis* no *lógos*<sup>76</sup> que exige escolher entre o ser, o não-ser e os *tà dokoûnta*. Em

<sup>74</sup> ἐπεὶ οὐ τί γε ψευδῇ δοξάζοντά τις τινα ὕστερον ἀληθῆ ἐποίησε δοξάζειν οὔτε γὰρ τὰ μὴ ὄντα δυνατόν δοξάσαι, οὔτε ἄλλα παρ' ἃ ἂν πάσῃ, ταῦτα δὲ αἰεὶ ἀληθῆ. *Teeteto*, 167a-b. Tradução de Nogueira, A. M. e Boeri, M., 2008.

<sup>75</sup> ὅτι τῷ μὲν ἀσθενοῦντι πικρὰ φαίνεται ἃ ἐσθίει καὶ ἔστι, τῷ δὲ ὑγιαίνοντι τάναντία ἔστι καὶ φαίνεται. σοφώτερον μὲν οὖν τούτων οὐδέτερον δεῖ ποιῆσαι-οὐδὲ γὰρ δυνατόν-οὐδὲ κατηγορητέον ὥς οἱ μὲν κάμνων ἀμαθῆς ὅτ τοιαῦτα δοξάζει, ὁ δὲ ὑγιαίνων σοφὸς ἔξῃς. Tradução de Nogueira, A. M. e Boeri, M., 2008.

<sup>76</sup> *Pois jamais poderás urgir isto, que o não-ente seja; tu, porém, afasta o pensamento deste caminho de investigação, também o costume muito experiente não deve te forçar segundo este caminho a (deixar) movimentar-se um olho sem objetivo, um ouvido e uma língua zunindo; decida através do lógos (κρίναι δὲ λόγῳ) esta prova conflitante, o que tem sido falado a partir de mim (B7).* Tradução de Leão, E. C. e Wrublewski, S. Os pensadores originários, 2005.

Protágoras, a escolha não se dará por essa exigência, mas o *lógos* também tem a sua função: escolher entre melhor e pior.

Essa seria então a função do sofista, levar uma opinião melhor a quem se encontra com uma opinião pior. Assim como o médico cuida dos doentes e o agricultor das plantas, o sofista cuida da educação. Nesse trabalho convencional, ele usa de três elementos-chave contidos em sua retórica: um lógico, um ético e um político<sup>77</sup>. Estão os três intrinsecamente ligados ao poder exercido pelo discurso. O lógico se manifesta na expressão do *lógos* que persuade. O ético se manifesta na medida em que todas as partes presentes buscam um consenso naquilo que se mostra como melhor no momento da escolha. Por fim, o político, que é resultante dos dois primeiros momentos da atitude do sofista: obter o consenso será conseguir uma paz momentânea na *pólis*<sup>78</sup>. Nesse contexto, o *lógos* se torna uma virtude política, como mostra Barbara Cassin:

Um consenso do tipo sofístico é o resultado sempre precário de uma operação retórica de persuasão, que produz, ocasião após ocasião (é o *kairós*), uma unidade instantânea inteiramente feita de diferenças. À *phýsis* dos jônicos e ao Ser dos eleatas, que a ontologia nascente tinha como tarefa dizer adequadamente, se substitui a política que o discurso cria: a natureza não serve então de modelo para a cidade, é mesmo, ao contrário, a cidade que serve de modelo para o indivíduo. Com a *homonóia* e a homologia sofísticas, o *lógos* torna-se a virtude política por excelência<sup>79</sup>.

Parece-nos que a cidade e o homem não se diferenciam para os gregos. Assim como o homem está disposto a mudar de opinião a todo instante, também a cidade está. O consenso, que organiza a cidade, também está no fluxo, e o que impede que o consenso seja um *álogon* instantâneo é a adesão da maioria ao melhor pronunciado. As leis serão criadas mediante o exposto acima: o melhor e o pior segundo a opinião

---

<sup>77</sup> Cassin, B. *Ensaio Sofísticos*, 1990, pág. 75.

<sup>78</sup> Sobre esse tríplice fundo é que se baseia Hermes quando distribui a retórica aos homens na versão do mito da origem do homem de Élio de Aristides, segundo consta em *Ensaio Sofísticos*, 1990, pág. 145. Entendemos que esse tríplice fundo também pode ser usado no entendimento da teoria protagórica.

<sup>79</sup> *Ensaio Sofísticos*, 1990, pág. 76.

da maioria. O homem particular (*hékaston*) fundamenta a fase de desconstrução do critério, sendo substituído por uma espécie de "universal relativo" que passa a ser a medida: a lei. Ela é um universal por ser aplicada a todos e relativa por ser passível de mudança, visto ser eleita em um tempo e para aquele tempo, mudando conforme as necessidades da *pólis*. Não nos resta agora um homem-medida, antes uma "maioria-medida", exercendo sua força enquanto expressão da vida pública. As leis decididas pela maioria guiam a *pólis*. O que se discute é o plano político, não o plano individual. A medida, nesse âmbito público, não é o homem, mas a lei estipulada por uma *homología* – igualdade de discursos. Os diversos e diferentes homens participam da unidade da lei. Todos os cidadãos participam desse melhor consensualizado em um momento: enquanto esse consenso durar.

Sozinho, o homem se constitui enquanto *phýsis* acontecendo, em consenso ele continua sendo *phýsis*, porém ele quer o domínio sobre ela. Há uma disputa interna entre o homem e seu sistema de governo: *phýsis versus nómos*. O homem não terá domínio sobre si, mas será dominado pela lei que ordena a *pólis*. Critérios de justiça e virtude sairão desse *lógos* maior: a lei, escolhida como o que parece melhor no momento da escolha. Os valores que determinam uma vivência pública são consensuais e esse consenso deriva da opinião de cada um, a opinião majoritária se torna uma lei relativa àquela situação. Quanto à opinião da minoria votante, ela terá que ceder ao dito da lei estipulada, caso contrário sofrerá as sanções que regulam os seus descumprimentos; uma lei que é determinada pela apreensão do melhor agora.

O discurso, nesse ambiente, será um falar sobre opiniões diferentes. Ele permeará as relações humanas, oscilando sempre entre a opinião melhor e a opinião pior. Tanto no domínio privado quanto no público não há nenhum tipo de estabilidade, a não ser a possibilidade oferecida pelo *lógos* que, na democracia grega, se efetiva nas assembleias que regem leis. O consenso resulta do embate discursivo entre o parecer melhor e o parecer pior; ele está à mercê do fluxo que envolve as assembleias e a vida do cotidiano em *pólis*. O *métron* passa a ser a lei que estabelece um modelo de virtude, o que regula a vivência humana de modo a livrar o cidadão de uma *hýbris* (o que ultrapassa a medida estabelecida) desenfreada: *E também tu, quer queiras, quer não, tens de aceitar ser medida, pois este argumento foi salvo por estas razões*<sup>80</sup>.

---

<sup>80</sup>καὶ σοί, ἕαντε βούλῃ ἕαντε μὴ, ἀνεκτέον ὄντι μέτρῳ· σῶζετα γὰρ ἐν τούτοις ὁ λόγος οὗτος. (167d) Tradução de Nogueira, A. M. e Boeri, M., 2008.

A partir de um *lógos* maior, a lei, entendida como um *lógos* compartilhado, funda-se um dever-ser. O mundo que é percebido pelo percipiente ganha sentido posteriormente a uma operação do *lógos*: o consenso. A maioria é quem escolhe por um melhor que terá a duração do consenso. Nessas condições, ela será o critério da escolha. Assim, o *lógos* não é posterior ao ser, mas faz nascer o ser através da adesão da maioria, que determina o dever-ser. Ou seja, depois de fundado temporariamente um dever-ser, a partir do *lógos*, funda-se um ser a partir de um dever-ser.

O cidadão que mede sobre suas afecções e dá sentido ao instante da percepção é o mesmo que vota em assembleia e dá sentido à *pólis* no instante da estipulação da lei. Esse homem se constrói em dois âmbitos que não se diferenciam nem no tempo nem no espaço: o homem individual e o homem público se afirmarão em um mesmo momento<sup>81</sup>. Esse homem passa, em conjunto, de uma opinião pessoal a uma opinião convencionada. A lei será o critério a ser seguido, servindo de base à ação do cidadão. O espaço do *lógos* será o espaço do consenso, desde as palavras aprendidas pelas crianças até a convenção da lei que rege essa *pólis*. Nos dois casos, tanto da criança como da lei, será a maioria aquela que definirá o que deverá ser ou não, através do *lógos* de melhor escolha, seja essa escolha relativa aos nomes das percepções ou à organização das relações humanas.

O ser não sustenta o *lógos*, mas é sustentado pelo *lógos*. Critérios de justiça ou virtude se confundirão com esse *lógos*. Nasce um ser convencionado, que representa a diferença em uma significação do que é melhor à *pólis*. Ou seja, os diferentes cidadãos constituirão o ser após escolherem por aquilo que aparece como melhor à *pólis*. O cidadão participa da lei, e ela se referendará na ação desse cidadão. Assim, a partir do consenso, é estipulado o critério temporário para a tomada de decisão perante as escolhas da vida. Poderíamos chamar de “critério absoluto” a maioria, e o que ela estipula de um “critério relativo” ao consenso. A maioria será o “critério absoluto” enquanto durar a democracia.

O resultado da ação na assembleia se constituirá em uma "verdade relativa" ao tempo de permanência do consenso. Sobre esse pano de fundo, poderemos falar, na teoria protagórica, de uma verdade para além da "verdade" relativa a cada um. A verdade será a "verdade" do consenso, e remeterá ao "ser" derivado da decisão da maioria.

---

<sup>81</sup> Dividimos, em nosso trabalho, essa compreensão do homem em dois momentos por uma questão didática.

Protágoras poderia ocupar o lugar de um filósofo da Democracia, tendo em vista a maneira como constrói uma estrutura perceptiva que parte do humano e vai ao encontro do mundo que o rodeia, um mundo social; e depois faz o inverso, remete os frutos dessa convivência pública aos recantos da vida privada, tendo como sustentáculo aquilo que é próprio do homem e da comunidade constituída: o *lógos* e, por meio dele, a construção de um ser consensualizado.

A partir do pensamento protagórico exposto no *Teeteto*, notamos que o ser equivale a aparecer e que tal aparecer é relativo a um percipiente que muda sua percepção conforme a variação da relação originária tanto do percipiente quanto do percebido. Esse aparecer desempenhou, em um primeiro momento, um papel fundamental para estabelecermos uma verdade relativa. Nesse segundo momento deste capítulo, buscamos a sustentação teórica que daria conta de explicar como essa relação epistemológica que explica a formulação dos sensíveis daria conta de resolver, ao menos teoricamente, a tensão entre uma disposição (*phýsis*) humana e sua postura política (*nómos*). Assim, percebemos que as questões que tangem à multiplicidade e à unidade também são questões que cercam o pensamento protagórico, podendo ser lidas tanto na esfera epistemológica de seu pensamento, quanto na esfera ética e política. No âmbito público, a unidade é a própria lei estipulada por uma multiplicidade de cidadãos que reconhecem no melhor discurso o melhor encaminhamento prático para a *pólis*.

O consenso estabeleceria um “universal relativo” ao tempo de sua duração. Ele não se baseia em uma investigação, mas em uma aceitação, por meio da persuasão da maioria, daquilo que lhe parece melhor naquele instante, podendo mudar a opinião do que foi convencionalizado para outra que parece melhor depois. Esse é o critério de “verdade”. Tendo em vista a escolha do que parece melhor, valores como bom e ruim serão relativos a essa escolha. Nosso sofista não se preocupará com a efetivação de um *télos*. Não haverá algo a ser alcançado, tudo o que é, é o que aparece no momento. A vida se dará em momentos que não almejam uma finalidade, mas uma conformidade em um momento próprio, sendo cada um medida de suas opiniões e, em conjunto, de sua *pólis*.

### 1.2.2 Contribuições do diálogo *Protágoras* à personagem Protágoras do diálogo *Teeteto*

O *lógos*, no contexto da *pólis*, é um articulador social, aquilo que mantém as diferentes pessoas convivendo sob os mesmos preceitos públicos, conforme a vigência de lei, que é resultante da deliberação conjunta dos cidadãos. Nesse mesmo contexto da defesa de Protágoras no *Teeteto*, Platão, em diálogo anterior, já anuncia o pensamento protagórico como defensor da prática democrática. Quando a personagem Protágoras, no diálogo homônimo, promulga o melhor como a prudência (*euboulía*) para administrar tanto o interior da casa quanto os assuntos da *pólis* (319a), entende ele que esse melhor é a “arte” política (*tèn politikén téchnen*), e ela é considerada, nesse pensamento, uma virtude (*areté*) capaz de ser ensinada. Sendo o responsável por essa educação, o sofista é capaz de ensinar o melhor em detrimento do pior, como notado acima.

Em 319b, do diálogo *Protágoras*, a personagem Sócrates nega a possibilidade de ser a virtude política ensinada a alguém. Para justificar o contrário da posição socrática, o sofista narra o mito fundante da espécie humana. Segundo consta em 320d, houve um tempo em que só existiam deuses, porém, no tempo do Destino, por meio da mistura de ferro e fogo, criaturas mortais foram criadas. Prometeu e Epimeteu foram responsáveis por distribuir aos mortais qualidades para que estes sobrevivessem às intempéries da natureza. Epimeteu se responsabilizou pela distribuição e Prometeu pela revisão do feito. Na distribuição, Epimeteu, na lógica da compensação, dotou os animais de recursos diversos, porém, visto ser deus carente de reflexão, não dotou o homem de recurso algum, por ter distribuído entre os outros animais tudo de que dispunha. Prometeu, na avaliação final, percebeu a desproporção para com o homem, por isso roubou de Hefesto e Atena a sabedoria das artes e o fogo, para que o homem pudesse garantir sua existência. Ao final, porém, ainda carecia o homem da arte política. Esta, no entanto, é recurso de Zeus. Este, percebendo que os humanos seriam dizimados, seja pelos animais selvagens, seja pela guerra entre os iguais, decide ordenar Hermes a levar Pudor e Justiça aos homens. Hermes pergunta a Zeus de que modo deve distribuir Pudor e Justiça:

Distribuí-los-ei como foram distribuídas as artes?  
Estas foram distribuídas da seguinte maneira: um só



homem com o conhecimento da medicina basta para muitos que a ignoram, verificando-se a mesma coisa com todas as outras artes. Devo proceder desse modo com o pudor e a justiça, ou reparti-los entre todos os homens igualmente? Entre todos, disse-lhe Zeus, para que todos participem deles, pois as cidades não poderão subsistir, se o pudor e a justiça forem privilégio de poucos, como se dá com as demais artes. E mais: estabelece em meu nome a seguinte lei: que todo homem incapaz de pudor e de justiça sofrerá a pena capital, por ser considerado flagelo da sociedade<sup>82</sup>.

Nesse ínterim, Protágoras, por meio do mito, insere algo como uma “natureza humana” que busca a autoconservação pela dádiva divina. Autoconservar significa permanecer em vida e, nesse caso, permanecer em vida conjuntamente, na *pólis*, que é a garantia dessa permanência. Viver é ser com outros humanos, pois a vida humana não tem sentido ou, ainda, não se conserva na solidão. Por essa via, ser humano é habitar com outros humanos sob a deliberação de uma lei que, pela comoção da divindade, articulará a totalidade da *pólis* na medida em que ela, por sua vez, é a maior execução de justiça, visto ser, a *pólis*, o melhor à conservação dos homens. Assim, o melhor, que substitui a verdade, consiste na preservação da cidade, tendo como reflexo a preservação do homem. Esse melhor é como um traço que perpassa todos os humanos, visto que todos receberam da divindade justiça e pudor, todos receberam a capacidade de escolher pelo melhor. O melhor é a expressão humana que executa a sua própria “natureza”. Execução que se efetiva na deliberação conjunta. Todos os cidadãos tendem ao melhor, e o melhor é a execução da justiça, porém cada um diverge naquilo que lhe parece o melhor, naquilo que lhe parece justo. Nesse sentido, o melhor ou, ainda, a justiça, diverge entre um e outro. O que resolve a peleja é justamente a convenção da maioria, que reúne as

---

<sup>82</sup>Πότερον ὥς αἱ τέχναι νενέμηνται, οὕτω καὶ ταύτας νείμω; νενέμνται δὲ ὧδε· εἷς ἔχων ἰατρικὴν πολλοῖς κανὸς ἰδιώταις, καὶ οἱ ἄλλοι δημιουργοί· καὶ δίκην δὴ καὶ αἰδῶ οὕτω θῶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἢ ἐπὶ πάντας νείμω;" "Ἐπὶ πάντας," ἔφη ὁ Ζεὺς, "καὶ πάντες μετεχόντων· οὐ γὰρ ἂν γένοιτο πόλεις, εἰ ὀλίγοι αὐτῶν μετέχοιεν ὥσπερ ἄλλων τεχνῶν· καὶ νόμον γε θεὸς παρ' ἐμοῦ τὸν μὴ δυνάμενον αἰδοῦσθαι δίκης μετέχειν κτείνειν ὥς νόσον πόλεως. *Protagoras*, 322 c-d. Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2002.

opiniões diversas na forma da lei. Querer o melhor é continuar querendo a viver. Para isso a justiça deve ser executada.

Na perspectiva democrática, a convenção delibera pelo melhor como uma forma de manifestação de uma “natureza comum”. Justo então é que todos participem desse melhor que ordena a *pólis*. Por isso, todos podem emitir opinião, visto todos opinarem sobre o que é melhor à conservação da *pólis* e, em reciprocidade, a si mesmos. Isso é ser político, atuar na conservação da *pólis*, ancorando-se em justiça e pudor como sustentáculos da decisão que levará ao melhor. Por isso, todos devem participar, pois todos são especialistas nesse assunto, visto serem capazes de emitir opinião acerca do seu melhor, que pode vir a redundar com o melhor para a *pólis*:

Quando, porém, vão deliberar sobre a virtude política, em que tudo se processa apenas em função da justiça e da temperança<sup>83</sup>, é muito natural que admitam todos os cidadãos, por ser de necessidade que todos participem dessa virtude, sem a qual nenhuma cidade poderia subsistir<sup>84</sup>.

Justiça e temperança, segundo o dito de Protágoras, na obra homônima, são virtudes distribuídas pela divindade de modo equânime entre os homens, diferentemente das artes como a medicina, a agricultura, a carpintaria, entre outras<sup>85</sup>. É isso o que permite a todos

<sup>83</sup> Pudor (*aidō*) e temperança (*sōphrosyne*) possuem estatuto moral complementar. Pudor permite ao homem uma certa reserva de si mesmo na relação com os outros. Ele é uma espécie de senso moral que limita o homem nas ações políticas. *Sōphrosyne* é a temperança, o bom senso, a boa medida, a saúde moral que se articula com um receio de poder tudo, com um pudor que limita em vista ao bom senso. Pudor e temperança parecem, nas passagens expostas, anunciarem ou, ainda, completarem o sentido de um no outro quando da ação pública.

<sup>84</sup> “ὅταν δὲ εἰς συμβουλὴν πολιτικῆς ἀρετῆς ἴωσιν, ἣν δεῖ διὰ δίκαιοςύνης πᾶσαν ἔναι καὶ σωφροσύνης, εἰκότως ἅπαντος ἀνδρὸς ἀνέχονται, ὡς παντὶ προσήκον ταύτης γε μετέχειν τῆς ἀρετῆς ἢ μὴ εἶναι πόλεις.

*Protágoras*, 323a. Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2002.

<sup>85</sup> Segundo o mito, um homem basta para suprir, no que tange a arte (*téchne*), a necessidade de muitos, como o exemplo dado. Um médico é suficiente para muitos homens, sem precisar que todos entendam de medicina, o que inviabilizaria a própria ordem social. Necessário é que todos tenham a capacidade de lidar com diferentes partes do todo, ou seja, que todos sejam capazes de exercer domínio sobre um campo específico da existência. Na medida em que cada um exerce uma função social na *pólis*, ela, a *pólis*, caminha para uma ordem interna que lhe permite existir, visto que agir socialmente com o outro é exercer uma função, por exemplo, da carpintaria não só para si, mas também para os outros. Isto é, executar o preceito social do viver com, é já executar a prática da arte política. Executar essa prática é assumir o *lógos* como regulador das ações humanas. O pensamento platônico também aposta no *lógos* como articulador da estrutura social, porém, a argumentação platônica estabelece um *lógos* por

participarem da política fundante e estruturadora da *pólis*. O mito, contado por Protágoras, responde a Sócrates sobre a divisão, nas assembleias, entre a fala do especialista, quando a *pólis* precisa de um conselho a respeito de assunto específico, e a fala que é, de direito, de todos os presentes, ou seja, a fala do técnico, respeitando o sentido arcaico do termo, e a fala do político.

Essa é a posição de Protágoras no que concerne ao direito à palavra em assembleia, mas Sócrates, além de destacar a diferença entre os detentores de uma *téchne* e aqueles que falam sem o domínio de um objeto, também acentua a posição de que a virtude não pode ser ensinada. Essa discussão sobre a virtude, ou as virtudes, fornecerá a mobilidade do texto. Pode a virtude da prudência ser ensinada? O sofista em questão defenderá que sim. A prudência (*euboulía*) □ é uma virtude que pode ser ensinada. Ela, em um primeiro momento do diálogo, é entendida como a arte (*máthema*) de administrar do melhor modo, tanto a casa, as coisas familiares (*tón oikéion*), quanto as coisas públicas (*tón póleas*) (318e).

Protágoras, como já notamos neste trabalho, defende que todos têm a capacidade de emitir opinião sobre as coisas da *pólis*, visto todos tenderem ao melhor. Nesse sentido, o sofista reafirmará que a(s)

---

natureza (*physis*), diferenciando-se da sofística, que o estabelece por convenção (*nomós*). Para Platão, toda *téchne* se ampara em um *lógos* que dá o limite a este fazer (*poíesis*). Nesse sentido, *poíesis* e *téchne* assumem um caráter duplo: produtivo e criativo. Produção e criação regulados por um *lógos* que ordena essa ação, ou seja, delimita seu campo de domínio. Quando Platão descreve, na *República*, as três partes da alma, a “racional” (*logistikón*), a “irascível” (*thymoeidés*) e a “concupiscente” (*epithymetikón*), ele as reflete nas três partes constituintes da cidade. Na ordem, o primeiro é análogo ao rei filósofo, que governará a cidade mediante os esclarecimentos do que é o belo e o bom, portanto, mediante justiça; os guardiões que serão amigáveis com os amigos e pugnazes com o inimigo; por último, mas não menos importante, os que proveem a cidade de suas necessidades, tanto aquelas que concernem ao corpo, quanto as que concernem à alma, como o carpinteiro, por um lado, e o poeta, por outro. Os três domínios que permitem a harmonia da cidade são construídos a partir de *téchnai* que orientam cada ação desde um *lógos* específico. É interessante notar que, no *Teeteto*, 149a, a arte do filósofo e da parteira se assemelham, uma trata na alma o que a outra trata no corpo: ...nunca ouviste que eu sou filho de Fenárete, a mais famosa e hábil parteira?... E não ouviste que eu próprio prático essa arte?

...ὅκ ἀκήκοας ὥς ἐγὼ εἰμι ὑὸς μαίας μάλα γενναίας τε καὶ βλοσυρᾶς, Φαιναρέτης; /.../ Ἄρα καὶ ὅτι ἐπιτηδεύω τὴν αὐτὴν τέχνην ἀκήκοας; (Tradução de Nogueira, A. M e Boeri, M., 2008). O exercício da parteira (τάς μαίας) e o exercício do filósofo utilizam a mesma *téchne*, os dois fazem (*poíesis*) vir à luz (*maieúetai*). Nesse sentido, percebemos a proximidade da arte daquele que exercita seu *logistikón* e a arte do que exercita o *epithymetikón*, estando, a *téchne*, articulada em todos os domínios da cidade que se estrutura pelas causas e pelos princípios que ordenam a própria natureza humana. Sobre *téchne* no pensamento de Platão, ver ainda RIBEIRO. L.F.B. Arte no pensamento de Platão. In: *Arte no Pensamento*, Org. Fernando Pessoa, Vila Velha, MG: Museu Vale do Rio Doce, 2006.

virtude(s) pode(m) ser ensinada(s)<sup>86</sup>. Todos tendem ao melhor e querem o melhor, mas o que é este melhor? É tarefa do sofista habilidoso ensinar o que é o conteúdo desse melhor. O melhor, para Protágoras, é o exercício da justiça ou, ainda, a adequação à lei, visto que é ordenação divina que os incapazes de pudor e justiça sofram a pena capital (322d), porém o que é o justo, conforme o que é legal, muda ao sabor das necessidades da *pólis*. A justiça é uma adequação à realidade legal do momento de estipulação e duração da lei (*nomós*). O sofista é esse que ensina a conformar-se, no sentido de entrar em conformidade com a vontade da maioria.

Nesse cenário, a punição é a prova de que a virtude da justiça, por exemplo, pode ser ensinada. Isso ocorre na medida em que o injusto é aquele que transgredir a lei estabelecida, sendo a punição o castigo do não obediente ao dito da lei. Ensinar virtude é ensinar a lei justa. O injusto configura-se naquele que, ou não aprendeu, ou transgrediu a aprendizagem, devendo ser castigado para que nem ele nem outros repitam a injustiça. Não sendo a virtude algo absolutamente determinado, ela sofre mudanças no tempo. O sofista é esse que adequa o cidadão às mudanças ocorridas, não permitindo que ele caia em injustiça e sofra as penas estabelecidas.

Para o sofista, ensinar uma matéria virtuosa é persuadir para o melhor, sendo esse melhor mutável conforme as necessidades da cidade. Assim, a justiça é tão mutável quanto tais necessidades. Nesse sentido, educar é ensinar tanto a virtude da justiça quanto o seu contrário, a injustiça. O cidadão prudente, nesse caso, é aquele que anda sob os mandamentos da justiça.

Por essa perspectiva, educar é ensinar as virtudes que permitem a convivência entre os habitantes da *pólis*, desde a infância até a idade adulta. A personagem Protágoras descreve momentos do processo educativo que representam o modo como o povo grego de seu tempo concebia a educação. Segundo ele, a virtude está na base da ação

---

<sup>86</sup> Penso haver demonstrado que eles têm razão em aceitar a opinião de qualquer pessoa, a respeito dessa virtude, por acreditarem que todos dela participam; agora, que apesar disso não a consideram um dom natural, ou efeito do acaso, porém algo que pode ser adquirido pelo estudo e aplicação, por quantos chegaram a alcançá-lo, é o que procurarei demonstrar.

”Οτι μὲν οὖν πάντ’ ἄνδρα εἰκότως ἀποδέχονται περὶ ταύτης τῆς ἀρετῆς σύμβουλον διὰ τὸ ἡγεῖσθαι παντὶ μετεῖναι αὐτῆς, ταῦτα λέγω· ὅτι δὲ αὐτὴν οὐ φύσει ἡγούνται εἶναι οὐδ’ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου, ἀλλὰ διδακτόν τε καὶ ἐξ ἐπιμελείας παραγίγνεσθαι ὃ ἂν παραγίγηται, τοῦτό σοι μετὰ τοῦτο πειράσομαι ἀποδείξαι. *Protágoras*, 323c. □ □ Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2002.

educativa. Por isso, educar é ensinar as virtudes necessárias ao viver em conjunto, seja no particular da convivência familiar, seja na publicidade que reúne todos os homens sob o signo da lei estipulada.

A criança, a partir do momento em que distingue o que lhe é dito, é passível de ser ensinada. Os atos e as palavras são meios de ensino da justiça e da injustiça. Depois desse primeiro ensinamento dos pais, as crianças passam às mãos dos professores. Estes lhes ensinam os costumes, as letras e a cítara, dando, por recomendação dos pais, maior rigor aos costumes. Depois da aprendizagem da cítara, a lira, para o acompanhamento dos clássicos líricos. A ginástica também faz parte do repertório de “disciplinas” que o jovem aprenderá e, por fim: *Quando saem da escola, a cidade, por sua vez, os obriga a aprender leis e a tomá-las como paradigma de conduta*<sup>87</sup>. Todos os estágios da educação são acompanhados da correção devida, visto que ensinar é justamente corrigir a pior opinião em vista da melhor. Assim acontece, resumidamente, o ciclo da *paideia* grega da época de Protágoras, tal como descrito por Platão em 325c-326e. Uma educação inclinada ao melhor e não à verdade.

### Voltando ao *Teeteto*

*Ora, Protágoras concedeu-nos que, sobre o melhor e o pior, alguns se distinguem, e esses é que são sábios*<sup>88</sup>. Dessa maneira, o sofista justifica tanto o fazer da sofística na educação individual dos cidadãos, quanto a prática de governo de seu tempo, a democracia. Nessa tarefa ele se ampara, segundo consta no *Teeteto*, em uma epistemologia da *aísthēsis*, refletida no plano político a partir das noções de parecer melhor e parecer pior, ofertadas pelo *lógos* de um orador que “sabe” distinguir entre um e outro, podendo, por esse motivo, ensinar a virtude que permite aos homens viver em uma comum unidade, na *pólis*.

---

<sup>87</sup>ἐπειδὴν δὲ ἐκ διδασκάλων ἀπαλλαγῶσιν, ἡ πόλις αὐτοὺς τε νόμους ἀναγκάζει μανθάνειν καὶ κατὰ τούτους ζῆν κατὰ παράδειγμα. *Protágoras*, 326 c-d. Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2002.

<sup>88</sup>καὶ ἡμῖν συνεχώρησεν ὁ Πρωταγόρας περὶ τετοῦ ἀμείνονος καὶ χείρονος διαφέρειν τινάς, οὗς δὴ καὶ εἶναι σοφούς. Tradução de Nogueira, A. M. e Boeri, M., *Teeteto*, 2008.

Quando Platão nos fornece o mapa do pensamento protagórico, no *Teeteto*, ele o faz de modo estratégico. Ele afirma, como defendemos neste trabalho, a epistemologia da *aísthesis*, descrita a partir da primeira resposta oferecida à questão *tí estin epistémē?* e nega a sua contraparte política. Habilmente, na crítica ao pensamento político de Protágoras, Platão muda os conceitos que estão em jogo na passagem discutida, no entanto, prossegue o diálogo como se não o tivesse feito. As expressões trocadas são *ámeinonos* (melhor) e *keíronos* (pior) por, respectivamente, sabedoria (*sophían*) e ignorância (*ámathían*)<sup>89</sup>. A partir dessa estratégica troca realizada pelo filósofo, acontece a crítica ao pensamento protagórico. Na crítica já está inclusa a nova perspectiva de resposta à questão do conhecimento – perspectiva essa que é uma das marcas de diferença entre o pensamento filosófico e o pensamento sofístico que vige no *Teeteto*.

Em 170c do diálogo, Platão estabelece o *lógos* enquanto uma via de duas mãos, ou ele pode ser verdadeiro (*aléthēs*) ou pode ser falso (*pseudēs*) e não como queria Protágoras: melhor ou pior. A partir do discurso verdadeiro e do discurso falso, Platão cerceia os argumentos protagóricos, ou seja, o discurso platônico faz a crítica ao discurso protagórico na tentativa de mostrar que este, além de cair em contradição consigo mesmo, como apontado por Platão em 171a, também não se funda sobre algo firme e fixo ao qual se pode recorrer sempre, visto que as opiniões pessoais e as leis convencionadas são mutáveis ao sabor das necessidades da *pólis*. Se conhecimento fosse a opinião de cada um, gerado a partir das percepções pessoais, haveria tantos conhecimentos quanto opiniões, inviabilizando assim um conhecimento em si mesmo (*ἐπιστήμην αὐτὸ ὅτι ποτ' ἐστίν*), tal como requerido por Sócrates em 146e do diálogo. Platão busca por algo que seja anterior ao que se denomina melhor. Para o filósofo, o melhor é estar amparado na verdade e para isso é necessário saber o que não é o verdadeiro. Conhecer então passa a ser a capacidade de distinção não entre o melhor e o pior, mas entre o discurso verdadeiro e o discurso falso, como veremos no capítulo que se segue.

---

<sup>89</sup> Em todos esses casos, que outra coisa diremos, a não ser que os próprios homens pensam que existem, em si mesmos, a sabedoria e a ignorância? (170b) Tradução de Nogueira, A. M. e Boeri, M., *Teeteto*, 2008.  
(καὶ ἐν τούτοις ἅπασιν τί ἄλλο φήσομεν ἢ αὐτοὺς τοὺς ἀνθρώπους ἡγεῖσθαι σοφίαν καὶ ἀμαθίαν εἶναι παρὰ σφίσιν;)

O que seja o verdadeiro ou falso não está deslocado do contexto da *aísthēsis*. Ela é vista enquanto lugar que é referido pelo discurso para, em um primeiro momento de dizer o que é *epistēmē*, poder distinguir um discurso verdadeiro e um discurso falso, advindos, os dois, do comportamento da *aísthēsis*. Ela não é, pois, a condição do discurso, mas um de seus conteúdos. Platão, como notaremos, não retira a *aísthēsis* de seu horizonte, na delimitação do que seja *epistēmē*, porém ele a rearticula com o intuito de fornecer elementos que corroborem a busca filosófica.

## Capítulo 2

*...o saber é um pensamento verdadeiro e a ignorância uma opinião falsa?*<sup>90</sup>

Platão, no desenrolar do *Teeteto*, rearticula a posição da *aísthesis*. Com isso, ele também rearticula a postura do *lógos* ao descrevê-la. Nessa nova abordagem, a *aísthesis* será compreendida a partir de dois *lógoi* distintos. Por meio do *lógos* há uma diferenciação que demarca duas concepções do real e, portanto, duas concepções de pensamento: o sofístico e o filosófico. O *lógos* sofístico, como notamos no primeiro capítulo, é designado a partir de uma *phantasia* e é tão verdadeiro quanto essa *phantasia*, não admitindo ser falso; antes, todo discurso verdadeiro ou é melhor ou pior. Dizer esta *phantasia* é criá-la em consonância com a afecção que permite, no seu tempo, ser nomeada. Por essa via, Platão nega à *aísthesis* a possibilidade de ser *epistémē*, visto que ela é insuficiente na justificação do que seja conhecimento de modo universal<sup>91</sup>. A partir de um novo modo de concepção da *aísthesis* e do *lógos*, Platão descreve, no *Teeteto*, uma nova perspectiva do que seja *epistémē*. Como veremos neste capítulo, *epistémē* será compreendida enquanto um tipo de *lógos*.

Na construção desse pensamento, a filosofia platônica parece formular seu critério de análise do real a partir de uma reflexão que agrega em seu conteúdo um discurso anterior a ela e um discurso contemporâneo a ela. Sinteticamente, dizemos que dialoga, por um lado, com um *lógos* mítico – tragédias e epopeias – e um *lógos* cosmogônico – pré-socráticos –; por outro lado, dialoga com um *lógos* da aparência,

---

<sup>90</sup> τὴν μὲν σοφίαν ἀληθῆ διάνοιαν ἡγούμεναι, τὴν δὲ ἀμαθίαν ψευδῆ δόξαν; *Teeteto*, 170b. Tradução de Nogueira, A. M e Boeri, M., 2008.

<sup>91</sup> Na descrição que Platão faz do filósofo, no *Teeteto*, 173e-174a, o modo de conceber o conhecimento é determinado quando ele pensa “[...] explorando, por todo o lado, toda a natureza, no todo de cada uma das coisas que são, nunca se rebaixando para aquilo que está perto”. Grifo nosso. Tradução de Nogueira, A. M e Boeri, M. (2008). καὶ πᾶσαν πάντῃ φύσιν ἐρευνωμένη τῶν ὄντων ἐκάστου ὅλου, εἰς τῶνδ' ἕως οὐδὲν αὐτὴν συγκαθεῖσα. A insuficiência da *aísthesis* é derivada do fato de ela ser incapaz de debruçar-se sobre si mesma e, a partir desse debruce, dizer o todo de si mesma.



da sofística. A partir dessa reunião reflexiva, Platão inaugura um pensamento que congrega, por meio de uma negação parcial, os elementos construtores das correntes de pensamento citadas. Dessa leitura dos antigos e da sofística, o ateniense trabalha no manuseio teórico de um esquema que lê o todo e a parte, sem ser ele o todo ou a parte, mas uma intersecção entre eles. Tal esquema é a *psyché* (alma). A partir dela buscaremos situar a *aísthesis* e sua relação com o discurso verdadeiro e com o discurso falso.

Como já notado, a obra em questão tem a pergunta sobre a *epistémē* como reguladora do seu desenvolvimento. Será sobre o mote da segunda hipótese de resposta à questão *tí estin epistémē; (o que é conhecimento?)* que nos deteremos neste capítulo. Poderíamos dizer ainda que é sob a hipótese da *aléthes dóxa* que a *aísthesis* será considerada, tendo-se em conta esse aporte, a alma, para leitura do todo.

Pois bem, começaremos a falar da alma desde aquele estado que possibilita a filosofia. Relembra-se que, se a estrutura caracterizadora do conhecimento na teoria protagórica é a sensação, entendida por Platão como afecção, não ocorre o mesmo com a descrição da *aísthesis* realizada pelo filósofo. Platão não descarta, no entanto, a teoria protagórica da sensação. Ao contrário, ele destrincha seu conteúdo por meio do exercício dialético da alma. Essa postura tem sua origem em um susto que a alma do filósofo leva ao perceber o mundo. Como é possível que uma multiplicidade se sustente em uma unidade? E, ainda, como é possível que essa unidade se transforme em algo contrário a ela mesma?

Nessa medida, em um primeiro momento deste capítulo, partiremos da exposição a respeito do sensível, apresentada no primeiro capítulo, em direção à possibilidade de uma organização intelectual desse plano, o sensível. Queremos dizer com isso que sustentaremos a proposta de que Platão “recheia” a teoria protagórica da *aísthesis*. Ou seja, enquanto a primeira resposta do diálogo deu conta de descrever uma afecção (*páthos*) sensível, a segunda resposta elaborará como o homem organiza essa afecção sensível. O homem ainda permanece na abordagem à questão da *epistémē*, porém, agora, nessa segunda resposta, o homem se apresenta livre de ser babuíno<sup>92</sup>, pois ele é aquele que reflete a respeito de suas afecções, sendo as suas reflexões possibilitadas por uma alma que reconhece no sensível a semelhança e a dessemelhança, as quais permitem a pluralidade do mundo.

---

<sup>92</sup> Referência à passagem 161c.

Começaremos por onde o autor promove a transição da primeira para a segunda perspectiva de resposta à questão da *epistḗmē*. Ou, ainda, na transição de *aísthēsis* para *aléthēs dóxa* como resposta à questão articuladora do texto. Aí, o ateniense elabora, com indícios insinuantes, o campo a ser percorrido pela segunda resposta do texto: *Então, acham que o saber é um pensamento verdadeiro e a ignorância uma opinião falsa?*<sup>93</sup>. Este ‘acham’ do trecho citado é uma referência aos que opinam sobre o modo como a cidade deve se comportar ou, ainda, um chamamento à maioria, anunciada enquanto critério ético no pensamento protagórico, como apresentado no primeiro capítulo. Sócrates faz sair da boca da multidão um discurso que reflete *o que é por natureza*<sup>94</sup>. Isso ocorre, não por ser a multidão quem indica ou elabora esse discurso, pois a indicação talvez seja ironia socrática; antes, porque nesse discurso – a *dóxa* – há uma verdade: esse *lógos* é múltiplo e essa multiplicidade admite tanto a verdade quanto a falsidade.

## 2.1 *Aísthēsis* enquanto atividade da alma

Para responder à questão que parece caracterizar o pensamento filosófico grego em geral, Platão busca, na teoria protagórica, elementos que contribuam para a justificação teórica da sensação. Uma das discordâncias entre os pensadores é o fato de um acreditar que conhecimento não seja mais que *aísthēsis*, ao passo que o outro começa sua investigação na *aísthēsis* e a eleva a patamares metafísicos que a justifiquem.

Platão não concorda com a máxima protagórica de que o homem seja a medida de todas as coisas; no entanto, ao descrever a epistemologia protagórica juntamente com a ontologia heraclitiana para fundamentar o homem-medida, ele parece concordar com a construção afeciosa que dá conta de dizer como o homem e o percebido se perfazem. O componente da estrutura humana que seria fruto desse afeto seria apenas o corpóreo que se mostra na contradição. A partir disso

<sup>93</sup> τὴν μὲν σοφίαν ἀληθῆ διάνοιαν ἡγούμεναι, τὴν δὲ ἀμαθίαν ψευδῆ δόξαν; *Teeteto*, 170b. Tradução de Nogueira, A. M. e Boeri, M., 2008.

<sup>94</sup> Entenda-se por natureza aquilo que é conforme um movimento próprio e autêntico de atualização de si mesmo, sem nenhum tipo de opinião, vontade ou ordenamento individual ou coletivo determinante.

podemos dizer que um dos conteúdos que Platão aprecia na teoria daquele é a justificação afectiva do movimento dos sensíveis. Essa afecção é o conteúdo que o filósofo, admirado, se põe a justificar, por meio de hipóteses. Por isso, quando a personagem Teeteto diz a Sócrates que está admirado com o que tudo isso possa ser, o filósofo oferece a resposta:

Estou vendo, amigo, que Teodoro não ajuizou erradamente tua natureza, pois a admiração é a verdadeira característica do filósofo. Não tem outra origem a Filosofia. Ao que parece, não foi mau genealogista quem disse que Iris era filha de Taumante. Porém já começaste a perceber a relação entre tudo isso e a proposição que atribuímos a Protágoras? Ou não?<sup>95</sup>

Ao procurarmos saber qual seria o algo da sensação que provoca o pensar, recaímos novamente na questão da infalibilidade da afecção, descrita no primeiro capítulo. A reunião infalível entre as forças que constroem o movimento é admiravelmente assustadora para o pensamento filosófico. Nessa medida, a personagem Teeteto tem em si germes de filosofia, pois quando responde, em 151e, que *epistémē* não é mais que *aísthēsis*, ele propicia que a questão da *aísthēsis* seja tematizada desde a sua construção afecçiosa até a distinção de discursos sobre ela. Assim, a personagem promove, no diálogo, a condição de um discurso que elege critérios de fundamentação para o movimento criativo da própria *aísthēsis*.

É inegável a admiração do filósofo frente a esse real contraditório, pois é em estado absorto que a alma se põe a pensar a contradição do devir, para, então, começando desse ponto, justificá-lo. E a justificação vem amparada pelo escudo mitológico. Iris, esta que leva mensagens dos deuses aos homens, tem sua nascença em Taumante, um dos deuses marinhos que traz no nome a maravilha, o milagre. Nascida do espantoso, do maravilhoso, Iris une dois extremos, conecta a diferença em uma união harmoniosa. Deuses e mortais se cruzam na

---

<sup>95</sup>Θεόδωρος γάρ, ὃ φίλε, φαίνεται οὐ κακῶς τοπάζειν περὶ τῆς φύσεώς σου. μάλα γάρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γάρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη, καὶ ἔοικεν ὁ τὴν Ἴριν Θαύμαντος ἐκγονονφήσας οὐ κακῶς γενεαλογεῖν. ἀλλὰ πότερον μανθάνεις ἤδη δι' ὃ ταῦτα τοιαῦτ' ἐστὶν ἐξ ὧν τὸν Πρωταγόραν φημὲν λέγειν, ἢ οὐπω;

*Teeteto*, 155d. Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2001

linguagem estabelecida pela deusa, que reproduz o pai quando conecta dois polos de naturezas distintas: o finito e o infinito se entrelaçam na linguagem tecida pela deusa.

O finito seria a caracterização da estrutura protagórica descrita no *Teeteto*, uma estrutura que reúne duas forças contrárias em uma união passível de ser percebida por uma alma infinita. O filósofo é esse que, frente à contradição, entra em estado de êxtase, êxtase advindo de uma aporia<sup>96</sup>. Tal estado leva o homem que pensa, criteriosamente, a justificar o conteúdo de sua permanência mutante e, em consequência, da permanência mutante do todo. Teríamos então dois âmbitos de reunião, um âmbito sensível, esse que reúne duas forças contrárias em uma reunião causadora do sensível, e outro que reúne sensível e inteligível<sup>97</sup>. O segundo âmbito é o portador do espanto, pois quem se espanta, admira-se, é a alma. Esse movimento de admirar-se é provocado por uma afetação na alma. Ser afetado, estar em estado de êxtase é ser tocado pelo sensível e pelo inteligível, que vigoram mesclados no ambiente intelectual do filósofo<sup>98</sup>, que distingue, na mescla, pensamento e percepção.

Por essa perspectiva, poderíamos dizer que a alma se espanta com a contradição dos sentidos e, estimulada por esse sentimento aporético, se põe na busca de um discurso que dissolva e, assim, justifique a contradição percebida. Por isso, os sensíveis são a porta de entrada ao pensamento filosófico, pois que a alma se vê em condições de pensar o não sensível enquanto fundamento de uma realidade em movimento, sendo esse conteúdo que a *alma investiga por si mesma* (185e). Se o ser ocorre em tudo, como apontado em 186a, a função da alma é mostrar como ele se manifesta no surgimento da *aísthesis*. Para alcançar o intento, a alma por-se-á na atividade de refletir sobre o tipo

---

<sup>96</sup> Conforme Marques, 2000, pág. 84, a aporia seria a *impossibilidade, pelo menos aparente, de ir além, de passar a um plano que unifique a oposição*.

<sup>97</sup> Os dois âmbitos se organizam na realidade uma do aparecimento, sem haver separação de um e outro, mas apenas uma distinção da reunião que permite a diferença do sensível.

<sup>98</sup> *Desde o nascimento, tanto os homens como os animais têm o poder de captar as impressões que atingem a alma por intermédio do corpo, porém relacioná-la com a essência e considerar a sua utilidade é o que só com tempo, trabalho e estudo conseguem os raros a quem é dada semelhança* *faculdade*.

τὰ μὲν εὐθὺς γενομένοις πάρεστι φύσει αἰσθάνεσθαι ἀνθρώποις τε καὶ θηρίοις, ὅσα διὰ τοῦ σώματος παθήματα ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνει· τὰ δὲ περὶ τούτων ἄνα λογίσματα πρὸς τε οὐσίαν καὶ ὠφέλειαν μόγις καὶ ἐν χρόνῳ διὰ πολλῶν πραγμάτων καὶ παιδείας παραγίγνεται οἷς ἂν καὶ παραγίγνηται. *Teeteto*, 186b-c. Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2001.

de discurso que justifica esse *páthos*, e assim alargar a resposta ao que seja conhecimento, o que resultará na segunda perspectiva que o texto oferece à sua questão central.

No contexto da segunda resposta do diálogo, surge a necessidade de uma elaboração que dê conta de explicar como é possível que a ambiguidade, localizada nos sensíveis, subsista no mesmo e permaneça inteligível à apreensão humana, como, por exemplo, o vento, ora frio, ora quente; ou ainda, frio para um e quente para outro, constituindo assim duas verdades instantâneas, contraditórias uma em relação à outra e possibilitadoras de uma aparente contradição dos sensíveis<sup>99</sup>.

Em uma primeira abordagem da elaboração platônica acerca da segunda resposta do diálogo, o que necessariamente se conclui em 170d<sup>100</sup> em relação à proposição protagórica é uma retomada da passagem 156a-157c: a verdade individual é decorrente de uma relação (*prós tí*) entre forças distintas que formam aquilo que dizemos existir para os sentidos. Sendo assim, para aquele que percebe algo, esse algo é de tal e tal maneira, o que não impede que a percepção de outra pessoa seja diferente, na medida em que as forças envolvidas nesse outro processo perceptivo sejam distintas daquelas<sup>101</sup>. Esse desenvolvimento evidenciará julgamentos (*doxázein*) distintos a respeito, por exemplo, do vento que nos acomete agora e do vento que nos acometeu há duas

---

<sup>99</sup> Segundo a interpretação de Gail Fine, em *Conflicting Appearances*, 2003, pág. 166, Protágoras, por meio da explanação do homem-medida elaborada por Platão, evitaria a contradição dos sensíveis ou, ainda, sua ambiguidade, por meio da relativização das propriedades sensíveis do perceber. Isso ocorre na medida em que aquilo que aparece o faz de certo modo a alguém. No caso dos sensíveis sempre há um sujeito do aparecimento, isto é, alguém que é parte no processo relacional e que, na emergência conjunta com o branco, quente, ou qualquer outro predicado sensível, diz o que é isso que emerge: é quente, é branco, é amargo. Quanto a essa descrição do fenômeno nos posicionamos em favor da interpretação de Gail Fine, pois, se assim, o vento pode aparecer frio para um percipiente e quente para o outro, não deixando os dois de estarem em verdade, visto ser infalível essa afecção. Se é à percepção de um mesmo homem que miramos, esta também não seria contraditória, visto que ele sente coisas distintas em distintos momentos. Resposta análoga aparece em Aristóteles, *Metafísica*, IV, 6.

<sup>100</sup> Quando formas em teu foro íntimo alguma opinião sobre determinado objeto e ma comunicas, de acordo com aquela assertiva, terá ela de ser verdadeira para ti.

“Ὅταν σὺ κρίνας τι παρὰ σαυτῷ πρὸς με ἀποφαίνῃ περὶ τίνος δόξαν, σοὶ μὲν δὴ τοῦτο κατὰ τὸν ἐκείνου λόγον ἄληθές ἔστω. Teeteto, 170b. Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2001.

<sup>101</sup> Sobre dizer os *tá dokoúnta* vale a pena citarmos a nota de Fine em *Conflicting Appearances*, 2003, pág 161: ‘Appears’ can also be used both nondoxastically and doxastically: I can say that the oar appears (looks) bent in water, where I do not mean to commit my self to the belief that it is bent in water; or I can say that the wind appears cold, where I do mean to express my belief about how it is. If, as I have suggested, (Protágoras’ measure doctrine) uses ‘appears’ to Express beliefs, then it uses ‘appears’ doxastically.

horas. Essa aparente contradição, ou ambiguidade da percepção, permite ao percipiente construir discursos a respeito de um estado sempre em mudança, tanto de si quanto do percebido. Quanto a essa formulação protagórica do fenômeno, não nos parece que Platão se posicione contra.

No que tange à descrição do fenômeno sensível, o sofista e o filósofo não parecem discordar, porém Platão toma tal descrição como parte do processo perceptivo e não como seu todo. O filósofo, nesse momento do texto, insere explicitamente a *psyché* na estruturação do modo como a *aísthesis* se manifesta e, mesmo concordando com parte da teoria designada a Protágoras, o ateniense não concordará que o homem seja a medida de todas as coisas, mas apenas medida *com relação ao calor e às coisas do mesmo gênero* (152c). Ou seja, os homens são medida apenas de um aparecimento sensível que os acomete a todo instante, aparecimento esse que é diferente para pessoas diferentes ou para a mesma pessoa em momentos diferentes. O homem apenas pode ser medida das afecções que o constroem corporeamente, porque isso é constitutivo de parte do que seja o próprio homem e sobre essas afecções somente ele pode dizer o que elas foram, são ou venham a ser.

Em relação a ser medida, o homem não ultrapassaria esse âmbito, o sensível, porém o que o diálogo nos oferece à frente não foge ao contexto protagórico no que diz respeito à forma do enunciado daquele; no entanto, diferencia-se quanto ao conteúdo. Queremos dizer com isso que, na descrição platônica acerca de *aléthēs dóxa*, o homem é tomado como aquele que julga o real a partir de um outro elemento, daquele que considera o critério desde onde se realiza qualquer julgamento, a *psyché*. Essa consideração levará em conta não a *aísthesis*, mas uma das posições elaboradas pelo *lógos* a respeito da *aísthesis* – a opinião verdadeira. A partir dessa identificação, o pensamento filosófico trilha o caminho judicativo, encaminhando-se ao que seja *epistḗmē*. Conforme o dizer de Sócrates:

Mas penso que nós, sendo como somos, temos que nos sujeitar a dizer sempre o que aparece.<sup>102</sup>

<sup>102</sup> ἀλλ' ἡμῖν ἀνάγκη οἶμαι χρῆσθαι ἡμῖν αὐτοῖς ὅποιοί τινές ἐσμεν, καὶ τὰ δοκοῦντα αἰεὶ ταῦτα λέγειν. Grifo nosso. Tradução de Nogueira. A. e Boeri, M., 2008.

'*Sendo como somos*' é valer-se de si mesmo, valer-se de sua natureza própria para desvendar o que aparece como verdadeiro e voltar a si enquanto critério de análise do aparecimento. Poderíamos dizer ainda, se não o primeiro, talvez o segundo antropocentrismo da história da filosofia, visto que a sofística, a seu modo, também foi responsável pelo desenvolvimento de um antropocentrismo entre os gregos<sup>103</sup>. No caso de Sócrates, o antropocentrismo ocorre baseado em um *khṛêsthai*. O fato é que Sócrates coloca a si mesmo e Teodoro como critérios para definir o que é isso que aparece como verdadeiro. Ou, ainda, eles serão a medida disso que aparece como verdadeiro. O que nos importa salientar é *como* eles são o critério desse aparecer, pois, enquanto a construção protagórica dá conta de elaborar as coisas do gênero sensível e instaura o homem como um dos entes que emergem nessa multiplicidade, a construção platônica insere um novo elemento de auxílio para chegar à resposta do que seja conhecimento: a *psyché* será o novo guia para a busca do filósofo, estando no meio do caminho, debruçada sobre a parte e sobre o todo<sup>104</sup> no intuito de descobri-los para descobrir a si mesma. Ela opera como intérprete do *kósmos*, seguindo os indícios da opinião verdadeira.

A *psyché*, no *Teeteto*, é apontada enquanto princípio humano que agrega diferentes percepções em um horizonte sensorial, sendo ela o instrumento por meio do qual algo é percebido. Ela significa as conexões entre as forças (156a-b) construtoras do elemento sensível percebido. Nesses termos, perceber é ter o par *sôma* e *psyché* em comunhão, em relação, ressaltando que, no ambiente que tem o movimento como causa, não há percepção se não houver algo que ordene em significados o conteúdo resultante de um afeto sensorial; também não haveria um puro 'psíquico' desconectado do movimento corpóreo que permite perceber e fornecer o conteúdo para que o percebido seja expresso pelo *lógos*. Esse elemento 'psíquico' lê e interpreta o contexto mobilista e, desde sua relação com ele, expressa suas *dóxai*. Tal elemento seria o ponto culminante, o ponto de uma reunião reflexiva das diferenças percebidas nos sensíveis. A *psyché* reconhece uma multiplicidade de identidades que compõem as sensações. Se, para perceber algo, algo deve ser em algum sentido, então a primeira identificação dos sensíveis é que eles *são*, carregam em si uma "verdade" garantidora de permanência em um tempo determinado,

<sup>103</sup> Cf. Romeyer-Dherbey, G. *Os Sofistas*. Tradução de João Amado. São Paulo, 1986.

<sup>104</sup> Sobre a questão da parte e do todo, *vide* terceiro capítulo

o que permitiria a eles terem uma “identidade”, mesmo que sujeita ao tempo.

Nesses termos, reconhecer a identidade de cada um dos sensíveis é, necessária e concomitantemente, reconhecer a diferença entre eles. O conteúdo que eu percebo agora é diferente do conteúdo sensorial percebido há uma hora, e diferente ainda do percebido no mesmo instante por órgãos sensoriais diferentes, como aponta a passagem 185a: *Então, se pensares algo em relação a ambas, não o poderás perceber em relação a ambas, nem através de um órgão, nem de outro*<sup>105</sup>. Antes, essas diferenças são reunidas pela *psyché*, que reconhece o que é comum nas múltiplas sensações e a sua diferença.

A alma reconhece a identidade e a diferença de todas as coisas perceptíveis. Na constituição do conteúdo percebido há um algo que permite ser reconhecido pela alma, sem que essa percepção se perca na multiplicidade do devir. Esse algo marcaria a singularidade de cada percepção em relação a qualquer outra. Ou, ainda, permitiria a distinção entre o que é comum e a sua diferença na relação com os outros. Cada órgão sensível oferece à *psyché* um conteúdo diferente do outro, como, por exemplo, o som e o ouvido, que entram em conexão assim como a vista e o visto, por meio de algo que reúne um e outro; a *psyché* é aquela que reconhece e significa essa união ou, ainda, reconhece a identidade que habita no corpo flutuante da *aísthesis*. O corpo e a alma convivem em uma harmonia que permite julgar o mundo. Nessa primeira convivência com o *kósmos*, a *psyché* se utiliza das faculdades do corpo para se expressar e esse movimento a põe em um processo de busca pela justificativa dessa situação.

Um dos primeiros passos dessa justificação é o esmiuçamento do que seja a própria *aísthesis*. Nesse percurso, fica-nos claro que a percepção é uma atividade da *psyché*, e esta última, quando raciocina sobre o que devém, reconhece o fundamento último de tudo o que é em algum sentido. Ou seja, ela reconhece os termos comuns (*tà koína*) da composição de qualquer percepção. Sobre isso, Sócrates diz:

Em primeiro lugar, em relação ao som e à cor, não pensas de ambas isto mesmo: que ambas são?

---

<sup>105</sup>Εἰ τι ἄρα περὶ ἀμφοτέρων διανοῆι, οὐκ ἂν διὰ γε τοῦ ἑτέρου ὀργάνου, οὐδ' αὖ διὰ τοῦ ἑτέρου περὶ ἀμφοτέρων αἰσθάνοι' ἄν. Tradução de Nogueira, A. e Boeri, M. 2008.



Então, também não pensas que cada uma delas é diferente da outra, mas idêntica em relação a si própria?

E que ambas são duas e cada uma delas uma?<sup>106</sup>

A primeira frase da citação é clara no que diz respeito ao ser do sensível, se é, é por ser algo, ter identidade própria, apesar do fluir do percebido. A segunda vem acrescentar à primeira, além de ter identidade própria, tem algo em sua constituição que lhe permite ser diferente de todas as outras, ela é a mesma de si mesma por ter identidade própria, e é a outra na relação com outras identidades. A terceira coloca a primeira e a segunda em relação, assim como assume que tudo de que a percepção dá conta está em um processo relacional mútuo, interno ao processo perceptivo, mas separados em significações distintas. Ou seja, a percepção admite o ser (unidade), a identidade (mesmidade) e a alteridade (outro). Quando ouvimos e vemos concomitantemente algo, esse algo chega até nós por meios distintos – o ouvido e a visão, por exemplo. Em si mesmos eles são, cada um dos dois, um; têm identidades próprias, o que permite não serem confundidos na alma que, por sua vez, reconhece a unidade de cada um e sua multiplicidade no conjunto. Esse reconhecimento já é perceber, é já a ação de diferenciar o semelhante do dessemelhante, o ser do não-ser (186c-d) e assim com tudo o que constitui a *aísthesis* em sua *arché*. Nesse âmbito de conhecimento, perceber seria a ação da alma de reconhecer nos sensíveis aquilo que os torna unos à apreensão humana, podendo, em análise posterior, realizar uma separação e uma classificação.

Desde tal posicionamento acerca do texto platônico, distanciamos-nos tanto de parte da leitura de Cornford, quanto de John Cooper, que segue caminhos diferentes de Cornford. Cornford,<sup>107</sup> em um primeiro momento de seu comentário acerca da passagem 184b-186e, defende que a percepção não se dá ao conhecimento, visto que a natureza movediça dos objetos da percepção não permite seu conhecimento. Em um segundo momento, a percepção não seria conhecimento pelo fato de excluir os juízos<sup>108</sup>. De nosso lado,

<sup>106</sup> Περὶ δὲ φωνῆς καὶ περὶ χρόας πρῶτον μὲν αὐτὸ τοῦτο περὶ ἄμφοτέρων ἡ διανοή, ὅτι ἄμφοτέρω ἐστὸν;

Οὐκοῦν καὶ ὅτι ἑκάτερον ἑκατέρου μὲν ἕτερον, ἑαυτῷ δὲ ταυτόν;

Καὶ ὅτι ἄμφοτέρω δύο, ἑκάτερον δὲ ἓν; Teeteto, 185a-b. Tradução de Nogueira, A. e Boeri, M., 2008.

<sup>107</sup> Cornford, F. 1956, pág. 103.

<sup>108</sup> Cornford, F. 1956, pág. 104.

afirmamos que a alma, ao perceber, já elabora sobre o percebido. Essa elaboração, que é do plano do *lógos*, é um tipo de juízo que ocorre quando da manifestação de qualquer sensível, no entanto, ao dizer que a *dóxa* é um juízo, não significa que a concebamos como *epistḗmē*, mas que ela é um discurso que se refere aos sensíveis, um discurso elaborado pela alma que reconhece a diferença entre o frio e o quente, que opera no reconhecimento constante das semelhanças e dessemelhanças que permitem o próprio julgamento das coisas e eventos do mundo. Nesse sentido, afirmamos haver inteligência na percepção que organiza instantaneamente os sensíveis. Isso ocorre na medida em que perceber já é separar identidades e diferenças. Contra Cornford citemos Platão:

Referes-te a ser e a não-ser, semelhança e dessemelhança, identidade e diferença, e também à unidade e aos mais números que se lhe aplicam. Evidentemente, tua pergunta abrange, outrossim, o par e o ímpar e tudo o mais que lhes vem no rastro, desejando tu saber por intermédio de que parte do corpo percebemos tudo isso com a alma.<sup>109</sup>

Perceber seria usar de uma determinada parte da alma<sup>110</sup> para reconhecer os princípios de ordenação universal que habitam, mesmo que temporariamente, na organização dos sensíveis<sup>111</sup>. Ou seja, os sensíveis seriam organizados internamente por formas (*eide*), estas, por sua vez, são reconhecidas pela parte “logística”, que organiza e domina as outras duas partes constitutivas da alma. Pelo fato de as formas pertencerem à constituição interna dos sensíveis é que eles podem ser apreendidos pela referida parte da alma, no entanto a ocorrência das formas nos sensíveis não permite ainda que o discurso acerca deles seja considerado *epistḗmē*. O discurso das apreensões sensíveis é mutável à

---

<sup>109</sup> Οὐσίαν λέγεις καὶ τὸ μὴ εἶναι, καὶ ὁμοίτητα καὶ ἀνομοιότητα, καὶ τὸ ταυτὸν τε καὶ [τὸ] ἕτερον, ἔτι δὲ ἓν τε καὶ τὸν ἄλλον ἀριθμὸν περὶ αὐτῶν. δῆλον δὲ ὅτι καὶ ἄρτιόν τε καὶ περιττὸν ἐρωτᾷς, καὶ τὰλλα ὅσα τούτοις ἔπεται, διὰ τίνος ποτὲ τῶν τοῦ σώματος τῇ ψυχῇ αἰσθανόμεθα. Grifo nosso. *Teeteto*, 185c-d. Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2001.

<sup>110</sup> A alma humana (cf. *República*, 439c-e) constaria de três partes, uma responsável pelos apetites, desejos e prazeres (*epithymétikon*), outra parte responsável pela impetuosidade (*thymoeidés*) e, por fim, a parte responsável pelo domínio e organização das anteriores (*logistikòn*).

<sup>111</sup> Os sensíveis participam (*méthesis*) dos *eide* e não eles dos sensíveis, conforme veremos à frente de nosso texto, na discussão sobre a parte e o todo.

força do tempo, o que Platão observou ser uma *dóxa*<sup>112</sup>. Nesse ínterim, discordamos de Cornford em um primeiro e segundo momentos, porém concordamos em um terceiro, quando o comentador afirma que as Formas, princípios universais, estão presentes no *Teeteto*, em conjunto levariam o nome de *tá koiná* (185c). Em nossa interpretação, elas seriam a justificação última<sup>113</sup> do modo como a percepção se estrutura.

Segundo Cooper, Cornford e outros pensam que Platão rejeita a proposta do campo do conteúdo que percebemos. Eles não seriam objetos de que se pode ter conhecimento, apenas as formas imutáveis poderiam ser conhecidas. De outro lado, ainda segundo Cooper, existem aqueles que pensam que o argumento de Platão não tem a ver com formas, mas, em vez disso traz uma distinção entre sensação e julgamento, que tem a consequência de formular o pensamento a partir daquilo que os sentidos nos fornecem, e que isso é a fonte de nosso conhecimento, e não o mero uso dos sentidos. Esse posicionamento é aceito por Cooper<sup>114</sup>.

Para o comentador<sup>115</sup>, em um primeiro estágio, Platão apelaria para a distinção entre a apresentação de um objeto à sensação e os julgamentos realizados. O ponto dessa apelação não seria sugerir que apenas os julgamentos são verdadeiros. Os julgamentos demonstram o que os sentidos sozinhos não fazem. Os sensíveis sozinhos não demonstram uma ordem suficiente de complexidade lógica para contar como conhecimento. Antes, essa distinção é introduzida ao trazer o fato de que existem outros objetos além dos objetos dos sentidos, com os quais nós estamos “familiarizados”. Quando julgamos nos servimos de palavras como “é” ou “semelhante”, e o pensamento de que algo que sentimos existe seria similar a esse algo. Assim, seria inferido ainda que a apresentação de um objeto dos sentidos em sensação é uma instância de conhecimento, enquanto nossa capacidade de fazer julgamentos mostraria que existem outros modos de se apresentar objetos, a saber, a

<sup>112</sup> *Epistémē* seria o discurso reflexivo a respeito dos princípios de ordenação universal (186d). Trata-se de uma reflexão que o filósofo denomina de *pensamento* em 189e-190a do *Teeteto*.

<sup>113</sup> Do ponto de vista epistemológico, as formas são o último estágio a que o pensamento chega ao fundamentar a percepção, no entanto, ontologicamente, elas são o fundamento primeiro de tudo o que aparece no mundo.

<sup>114</sup> Cooper. *Plato on Sense-perception and knowledge*, pág. 123.

<sup>115</sup> Monique Dixsault também concorda que Platão faz uma distinção entre o que seja perceber algo e o que seja julgar algo, bem como o apresentado em seu livro *República* (*Livros VI e VII*). Segundo a comentadora, a respeito da analogia da linha no livro VI da *República*, existem os gêneros (*genos*) de objetos em si mesmos e o estado em que a alma os apreende (*pathēma*).

intuição das formas, que, no *Teeteto*, 185c-d, são nomeadas como semelhança, diferença, mesmo, outro, unidade, enfim, os (*tà*) *koiná*.

O comentador sugere ainda que Platão esteja usando a noção de *aísthēsis* de dois modos. Para os atos perceptivos da alma – os atos da visão, audição, olfato, etc. – que podem ser chamados de *aísthēsis*, como também, a potência do corpo, a qual Platão diria ser aquilo que faz esses atos possíveis.

Nesse sentido, temos no diálogo uma segunda concepção do que seja *aísthēsis* para além da teoria protagórica: *aísthēsis* é uma das atividades da *psyché*, na medida em que esta última reúne, em significados, as forças sensíveis envolvidas no acontecimento perceptivo. Sendo a *psyché* uma das estruturas atuantes juntamente com a força passiva e com a força ativa, ela significa tal reunião e emite julgamento: está quente ou está frio. O julgamento, nesse caso, é justamente a formalização do *lógos* para a ação de perceber, ação essa que só é possível graças à instantânea infalibilidade da afecção – infalibilidade que se mostra enquanto unidade percebida. Quando percebemos, percebemos algo. A reunião das forças sensíveis já é a própria manifestação deste algo – (*tà*) *koiná* – que é reconhecido pela alma.

Sem pensarmos em anterioridade ou posterioridade, mas na estrutura interna da percepção, poderíamos pensar do seguinte modo:

1. (força passiva + força ativa) + elemento/s inteligível/is = conteúdo sensível;

2. *psyché*<sup>116</sup> + conteúdo sensível = percepção.

1 e 2 não acontecem separadamente, mas concomitantemente e sobre eles regeria esse elemento que retira o homem da condição de babuíno: o *lógos*.

Tosca e resumidamente, podemos dizer que a alma é responsável pela diferenciação ou comparação das identidades e diferenças que, em proporções distintas, habitam o horizonte percebido. Essas identidades e diferenças estruturam qualquer percepção humana. Quando a alma se desloca na descrição das coisas em fluxo, ela emite um *lógos* chamado de *dóxa* e essa *dóxa* se expressa como imagem do

---

<sup>116</sup> Entenda-se que a *psyché* é formada por elementos inteligíveis e somente por isso pode reconhecer tais elementos nos sensíveis. A respeito da constituição de parte da *psyché*, da parte logística, é válido citarmos aqui o trecho 259e do diálogo *Sofista*: ...*pois o discurso só nos surge pronto pelo entrelaçamento recíproco das partes.* διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν.

real percebido, cindida em verdade e falsidade. Quando a alma se debruça sobre o que é em si, ela emite um *lógos* chamado de pensamento/discurso que diz *o que é* (*diánoian oûsan*).<sup>117</sup> □

Essa estrutura, o *lógos*, inaugura no diálogo, agora de modo explícito<sup>118</sup>, uma nova concepção do que seja *epistémē*, visto que perceber não satisfaz a questão inicial, antes, o que a satisfaz é a reflexão sobre o conteúdo do percebido; reflexão que acontece no âmbito “logístico” da alma.

*Dóxa*, sendo o *lógos* que descreve o fluxo, intercala, assim como a alma, dois âmbitos do real, o âmbito sensível, exterior à alma, e o âmbito “logístico”, interno à alma. Ela, a *dóxa*, diz o sensível por meio de recurso não sensível, metafísico<sup>119</sup>. Ao dizer o sensível, o julgamento emitido pode ser de duas ordens, ou é uma *pseudēs dóxa* ou uma *aléthēs dóxa*. Assim, como fez Platão, a partir da segunda resposta ao que seja *epistémē*, é necessário decifrar o que são as duas formas em que a *dóxa* se mostra, visto que elas são elaboradas, na alma, a partir de uma relação caracterizada por um tipo de compreensão da alma sobre a percepção.

## 2.2 Os *lógoi* da percepção

Compreender o encaminhamento ambíguo, opositivo, no qual o *kósmos* se mostra é a tarefa assumida pela filosofia platônica. Nesse sentido, o autor tece considerações sobre as disposições da *phýsis* e seu entendimento se cristaliza como um dos marcos do pensamento nascente. Por isso, a necessidade, neste trabalho, do esclarecimento de

<sup>117</sup> Cf. *República*. 509d-511d.

<sup>118</sup> *Teeteto* 187a: Sócrates - *Porém o fim primacial de nossa análise não visava a determinar o que conhecimento não é, mas o que venha a ser. De qualquer forma, já avançamos o suficiente para não procurá-lo de jeito nenhum na sensação, porém no nome que possa ter a alma quando se ocupa sozinha com o estudo do ser. Teeteto – Mas isso, Sócrates, segundo creio, chama-se julgar* (δοξάζειν).

<sup>119</sup> Dizer já seria uma das sanções do termo metafísica. Cf. Heidegger, M. *A caminho da linguagem*, 2003: *De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador*, pág. 102: J - ...*Em sua pregnância significativa, o discurso sempre ultrapassa todo o sensível físico da fonética. No sentido transmitido pelas funções fonéticas e gráficas, a linguagem é em si mesmo algo supra-sensível, alguma coisa que continuamente ultrapassa o sensível. Assim representada, a linguagem é em si mesma metafísica.*

P - *De acordo, mas a linguagem só aparece nesta essência metafísica se for previamente reduzida à expressão. Aqui expressão não indica apenas a impressão e a fonação gráfica. Expressão é também exteriorização.* Trad. Emmanuel Carneiro Leão.

um par conceitual que está parcialmente vinculado ao aparecimento sensível – *pseudēs dóxa* e *aléthes dóxa* – e garante, em termos teóricos, a distinção conceitual que permite julgar o aparecimento. A partir desta tentativa, direcionamos nossa proposta neste subcapítulo: teorizar sobre a compreensão do aparecimento do *pseudēs* □(falso) na *psychē* □(alma), considerando a segunda hipótese de resposta à questão *tì estín epistémē* □(que é conhecimento?) do diálogo em questão: conhecimento é uma *aléthes dóxa* (187b).

O falso será o discurso que preencherá o segundo momento de nosso capítulo. Aqui ele é articulado enquanto o modo como cada *psychē* pode ler o real em sua elaboração individual. Então, saber o que é o discurso falso é condição *sine qua non* para saber o que é o discurso verdadeiro. Quando há a delimitação do que seja um, o outro vem *a reboque*. Desse modo, a distinção entre um tipo de discurso e outro possibilita que o discurso verdadeiro não seja tomado como falso, e vice-versa. No esclarecimento do que vem a ser um e outro, a personagem socrática, em uma análise dialética<sup>120</sup>, fia o encaminhamento da questão, como veremos à frente, não no rechaço da *dóxa* como querem alguns, mas tecendo seu fundamento.

Assim, tentaremos mostrar que Platão, a partir de 169d, se utiliza de alguns recursos teóricos que lhe permitem concluir a segunda resposta do diálogo. Com os argumentos encontrados depois da defesa de Protágoras, pode-se pensar que o ateniense tem dois objetivos: fazer ruir a teoria do sofista de Abdera<sup>121</sup>, fundamento da primeira resposta do

<sup>120</sup> Não tomaremos a dialética como questão central do nosso texto, mas é inegável a necessidade de um esclarecimento de como se entende esse conceito em nosso trabalho. É inegável também que o próprio *Teeteto* fornece elementos suficientes para elaborarmos o que seja dialética na própria obra, contudo, partiremos de uma das elaborações desenvolvidas no diálogo *Parmênides*: *Falas muito bem, disse <Parmênides>. Mas é necessário ainda, além disso, fazer também o seguinte: não somente, hipotetizando se cada coisa é, investigar as coisas que resultam dessa hipótese, mas também hipotetizar se essa mesma coisa não é.* (Καὶ καλῶς γ', ἔφη. χρῆ δὲ καὶ τόδε ἐτι πρὸς τούτῳ ποιεῖν, μὴ μόνον εἰ ἔστιν ἕκαστον ὑποτιθέμενον σκοπεῖν τὰ συμβαίνοντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως, ἀλλὰ καὶ εἰ μὴ ἔστι τὸ αὐτὸ τοῦτο ὑποτίθεσθαι.) *Parmênides*, 135e-136a. Tradução de Maura Iglésia e Fernando Rodrigues, 2003. Dialética enquanto μέθοδος discursiva que aponta e descreve o que é e o que não é em suas estâncias originárias. Um caminho que se estabelece, no pensamento, por meio de afirmações e negações que resultarão em um *lugar* que nos permite dizer que algo é algo e que algo não é algo, visto ser este *lugar*, a possibilidade de todo algo e de todo dizer. Ou seja, dialética enquanto diálogo do pensamento consigo mesmo, como pensado por Platão no *Teeteto*, 189e e no *Sofista*, 263e, entre outros.

<sup>121</sup> Robert Blanché, em *História da lógica de Aristóteles a Bertrand Russell* argumenta: *O objetivo de Platão é refutar a tese de Protágoras segundo a qual o homem, entendido aí no sentido individualista, é a medida de todas as coisas, e raciocina assim: se essa tese é*

diálogo, por meio dos próprios princípios deste; concomitante a isso instaura um novo critério de leitura do todo, abrindo uma nova concepção para o que seja *epistémē*. Ou, ainda, distingue ele dois tipos possíveis de discurso: o discurso sábio, correspondente ao pensamento verdadeiro, e um ignorante, correspondente à opinião falsa, trazidos à luz, os dois, pela *psyché* que elegera nessa trágica cisão em que o *lógos* se apresenta, um discurso verdadeiro em detrimento do discurso falso.

É nesse sentido que, enquanto a primeira hipótese do *Teeteto* relacionava o saber ao sentir e considerava verdadeira essa relação, a segunda relaciona saber a pensamento verdadeiro. Dessa posição apresentada pela postulação socrática, Platão retira dois *lógoi* contrários: o que imprime uma verdade dianoética e o que imprime um erro, um *pseudēs*. Não nos parece que haja uma mudança de foco, mas uma ampliação da questão que ainda considera o *lógos* derivante da primeira hipótese do texto, um *lógos* opinativo, porém agora ele aparece recortado em suas possibilidades.

No fluir da *aísthesis*, a *dóxa*, entendida enquanto *lógos* que descreve o fluxo, se apresenta em duas possibilidades – verdade e erro. Tais possibilidades saltarão aos olhos do filósofo: uma opinião verdadeira, advinda de um pensamento verdadeiro, e uma opinião falsa, errônea e encobridora do modo como o real se manifesta no âmbito limitado da *aísthesis*. Assim, a primeira e a segunda resposta do diálogo não estão desconectadas, mas unidas no encaminhamento da segunda, que vem em favor da primeira e desloca seu sentido com intenção de ampliá-la ou, como queremos ainda, de aprofundá-la, apontando a um mergulho radical na *dóxa*, em que a questão da *aísthesis* não é abandonada, mas justificada através de um critério que permite toda e qualquer sensação humana – a *psyché*.

Pois bem, considerar a questão do *pseudēs* exige que pensemos brevemente o que precede esse discurso para entendermos a necessidade de sua instauração no desenrolar da pesquisa filosófica. Sintética e resumidamente, podemos dizer que o diálogo é dividido em três grandes matrizes com as quais o pensamento dialoga no intuito de justificá-las. Com efeito, construindo o porquê de *aísthesis* (sensação),

---

*verdadeira, o próprio Protágoras tem de admitir que os que a rejeitam, considerando-a falsa, têm razão no seu ponto de vista. Haverá, portanto, contestação entre Protágoras e os seus adversários; mas enquanto os seus adversários têm, do seu ponto de vista, o direito de considerar falsa a tese de Protágoras, este pelo contrário não tem, do seu ponto de vista, o direito de considerar falsa a tese dos seus adversários: em virtude da sua própria tese, deve ele próprio considerar verdadeira a tese dos seus adversários que a têm por falsa. Por outras palavras: se ela é verdadeira, é falsa, portanto, é falsa.*

*aléthēs dóxa* (opinião verdadeira) e *aléthēs dóxa metá lógou* (opinião verdadeira acompanhada de *lógos*) não serem *epistémē* (conhecimento), Sócrates acaba por elaborar um esboço de fundamentação do que elas são. Em um primeiro momento, a *aísthēsis* é descrita a partir de uma formulação que Platão diz ser protagórica. Nessa primeira elaboração de resposta à questão articuladora do diálogo, o homem seria a medida de todas as coisas (152a) e o conhecimento seria o fruto de uma relação entre dois movimentos contrários, que dariam nascença a tudo o que dizemos que é sensivelmente, conforme descrito nas páginas anteriores. O momento do encontro entre as forças citadas seria aquele em que dizemos sentir algo que é garantido pela infalibilidade do encontro entre as forças em questão, dando origem ao aparecer (*phainetai*) momentâneo da *aísthēsis* e a possibilidade de dizer que algo é algo na teoria desse sofista.

Quando nos referimos ao pensamento protagórico, podemos dizer que sua máxima descreve uma verdade que não pode ser negada, ao menos no âmbito de conhecimento que tem a percepção como critério, um âmbito relativo ao fluir das forças que o movem sem a necessidade de um absoluto que o determine. Isso permite que o *lógos* sempre descreva uma situação verdadeira, sem haver um falso, pois, como é possível que um dos pares da relação que me constitui afetivamente possa ser falso? Afirmar uma falsidade, nesse âmbito de conhecimento, seria negar a construção afetiva do próprio homem. Assim, portanto, o que digo ser para os sentidos tem um valor de verdade que está “colado” ao fato mesmo. A ausência de um critério absoluto permite que eu sinta frio agora e calor daqui a cinco minutos, sem que esses apareceres percam sua veracidade, pois os dois polos de força estão em constante mudança, sem estarem definidos em posições estáveis. A mudança é na pertinência do movimento<sup>122</sup> que mostra uma sensação agora e seu contrário no próximo instante. Por isso percebemos que, no pensamento de Protágoras, não há um falso, mas somente verdades enunciadas pelo *lógos*.

Platão não parece discordar dessa construção protagórica acerca do aparecimento sensível, no entanto não pode aceitar a consequência de que somente existam verdades, na medida em que este não é o único âmbito para conhecer – o âmbito perceptivo. E, ainda, conforme aponta o filósofo, *naquelas impressões, por conseguinte, não é que reside o*

---

<sup>122</sup> Como notado na explanação sobre a corrente de pensamento que une as personagens Teeteto, Protágoras e Heráclito em 152a-154a do diálogo *Teeteto*.



*conhecimento, mas no raciocínio a seu respeito*<sup>123</sup>. Nesse sentido, há uma necessidade de elucidar o *a mais* da atividade perceptiva, oferecido na segunda resposta que o diálogo traz. Por isso, a primeira e a segunda respostas estão intimamente ligadas, em que a segunda vem raciocinar sobre a primeira. Isto posto, cabe perguntar: – Quem raciocina? A *aísthesis* será tomada como atividade permanente da alma, que, desde si, alinha um discurso a respeito das afecções. Esse discurso não é *aísthesis*, mas uma descrição da *aísthesis*, decorrente de uma elaboração que organiza o perceptivo no âmbito da linguagem, do comunicativo ou, mesmo, uma comunicação do humano consigo próprio. Platão nos ofertará, por meio desse discurso sobre o conteúdo movente do mundo, em um mergulho radical, o estatuto da *dóxa*, que, por sua vez, deriva de uma articulação da *psyché*.

Nesse segundo momento, o filósofo nos mostra que o discurso sobre a *aísthesis* deixa-se captar por meio de duas perspectivas distintas: *pseudēs dóxa* (opinião falsa) e *aléthēs dóxa* (187b) (opinião verdadeira). Quando o filósofo analisa o fruto da *aísthesis*, a *phantasia*, ele chega a duas conclusões, ou ela é dita em sua referência ou é dita no encobrimento de sua referência. Da posição da personagem socrática retiramos dois *lógoi* contrários: aquele que revela um pensamento verdadeiro e o que revela uma opinião falsa; tais *lógoi* mostram uma ambivalência que é derivada de um aprofundamento da análise realizada sobre a primeira hipótese do texto, ou seja, se verificará nas conclusões do *lógos* advindas do movimento das coisas no tempo<sup>124</sup>.

Para explicar por que *aléthēs dóxa* aparece como conhecimento, Platão se delonga na explicação do seu contrário. Ele vai à busca do que seja *pseudēs dóxa*. Com a delimitação do que vem a ser a última, ele articula sobre a primeira, mostrando que a diferença entre as duas é uma diferença estabelecida pela própria *phýsis*. Se o filósofo admite uma natureza para a opinião falsa, admite um tipo de existência para isso que ele chama de erro, para o não-saber. O contrário disso é saber, é o caminho para *epistēme* na medida em que mostra no discurso uma verdade extraída da relação entre a *aísthesis* e seu fundamento.

Quanto a esse erro elaborado naturalmente (187e) pela *psyché*, Sócrates, em estado de perplexidade (*atopía*), absorto, pede pela

<sup>123</sup>, Εν μὲν ἄρα τοῖς παθήμασιν οὐκ ἔνι ἐπιστήμη, ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ. *Teeteto*, 186d, tradução de Carlos Alberto Nunes, 2001.

<sup>124</sup> Sobre tal questão, vide *República* 510a: *Será que acéitarias afirmar, disse eu, que o gênero visível está dividido em verdade e não-verdade e que como a opinião está para o cognoscível assim também a imagem está para o modelo*. Tradução de Ana Lia Amaral de Almeida Prado, 2006.

possibilidade do ser da opinião falsa (187d). Isso ocorre na medida em que o que me afeta sensivelmente é instantaneamente infalível à minha percepção; como então justificar que aquilo que se instaura instantaneamente na minha constituição somática, e que eu digo ser algo, seja falso?

Três são os argumentos apresentados por Sócrates na tentativa de dizer o que viria a ser o discurso falso<sup>125</sup>:

1. Quando a alma toma o que sabe pelo que não sabe<sup>126</sup>, ou o que não sabe pelo que sabe, a conclusão disso é que ignora as duas coisas (188b). Para reconhecer algo, em algo outro, este algo primeiro deve ser conhecido e o outro também. Se acontece a confusão<sup>127</sup> entre o que é algo e o que é o outro, então não se conhece nem o algo, nem o outro. Sendo assim, é impossível existir opinião falsa por ser impossível que aquilo que a gera exista de algum modo;
2. A segunda tentativa de justificação recai sobre o não-ser. Todo perceber e todo pensar são pressupostos de uma unidade que é conteúdo tanto para um quanto para o outro. Apelar a um pensamento não existente enquanto opinião falsa é apelar a nada. Pensar o que não existe não seria pensar falsamente,

---

<sup>125</sup> Segundo Heidegger: *Com três exemplos, Platão tenta mostrar que o fenômeno da visão falsa é tão admirável e espantoso que temos de dizer: propriamente não pode ser. Mostra-se em três andamentos que não pode haver uma visão falsa. Ser e Verdade*, pág. 257.

<sup>126</sup> Segundo G. Fine: *Sócrates defends in this way: IF one believes that x is y, but x is not y, then one is ignorant of x and y. But IF one is ignorant of x and y, one cannot have any beliefs about them, and hence no false beliefs about them. Otherwise put, whichever option in obtains, false belief is impossible. IF one does not know x, one cannot have any beliefs about x; but IF one does know x, one cannot have any false beliefs about x, since knowledge precludes error. IF one is to have a belief about x, then, one must know x...* Não contrariamente, mas em outra perspectiva de análise da passagem é válido citar Heidegger em *Ser e Verdade*, pág. 261: *Deveríamos, pois, conhecer e, ao mesmo tempo, não conhecer o mesmo objeto. Isso é impossível. Assim prova-se, em princípio, que não pode haver nenhuma visão falsa. Pelo princípio, pois, não é possível que alguém, ao conhecer alguma coisa, não conheça esta mesma coisa, ou que alguém que não conhece alguma coisa possa ter conhecimento dela./É um raciocínio corretamente desenvolvido pelos princípios, mas que contradiz realmente os fatos. A dedução de princípios se põe contra os fatos./Todavia, o sentido próprio dessa reflexão é mostrar e esclarecer com ela o que pertence, propriamente, a este fenômeno curioso taxado de prodigioso, a saber, que, no caso, não vejo um objeto, mas dois, e, simultaneamente, que, com ele, eu me movo no conhecimento e no desconhecimento ou não-conhecimento: que é porque é possível conhecer e não-conhecer um e mesmo objeto.*

<sup>127</sup> A confusão anunciada pelos sentidos não ocorreria com os objetos próprios do pensamento. No caso da matemática, ela não é passível de engano e não precisa ser provada empiricamente para atestar sua veracidade. As conclusões a que se chega por meio da matemática estão em um solo seguro, como indica Platão no livro VI da *República*.

antes, seria não pensar. O que levaria a uma impossibilidade do próprio entendimento, visto que aquele que pensa, pensa em algo, quando este pensamento mira-se à falta de existência passa ele a ser um não existente, como o indicado na passagem 188e - 189a. É mister ressaltar que, assim como os sensíveis, o pensamento carrega uma qualidade impregnada em sua possibilidade ou, ainda, a necessidade de uma unidade que garanta qualquer tipo de apreensão, seja ela sensível ou intelectual. Perceber, assim como pensar, é perceber e pensar *algo*. Se o pensamento se mira ao nada, é ele também um não existente, pois é impossível pensar o não existente. Quando a alma toma o que é pelo que não é, dá-se a seguinte conclusão: quem pensa o que não é não pensa, assim, o falso é impossibilitado novamente.

3. No terceiro argumento (189b) há uma troca de significações (*allodoxía*). Tal troca está em afirmar que uma coisa que tem existência é *outra* coisa que também tem existência. Suas significações são trocadas, levando a uma contradição da própria coisa. Ela é descrita por meio de um predicado que não é o seu, como mostra o exemplo do texto: *Quando alguém julga feio o que é bonito, ou bonito o que é feio* (189c). Parece-nos que o significado de algo é produzido a partir de seu oposto, inviabilizando-o contraditoriamente. Tomar o que é por outra coisa que também é. Nesse caso não há confusão, como no primeiro caso, mas uma troca<sup>128</sup> que inviabilizaria a própria coisa, não acontecendo, mais uma vez, a justificação do erro, visto que aquele que pensa não persuade a si mesmo de que aquilo que é, de alguma forma, não é<sup>129</sup>. Ou, ainda, o discurso falso ainda não pode ser por estar cunhado no conteúdo da *aísthesis*, que mostra “verdades” relativas, mas infalivelmente absolutas.

Não satisfeito com os desfechos que o falso não tomou, Platão aponta para um alargamento da questão. Ele incluirá explicitamente um novo elemento para uma tentativa de ajuste da questão. A memória aparece na construção dos *lógoi* verdadeiro e falso. O ateniense buscará

<sup>128</sup> Conforme HEIDEGGER. *Ser e Verdade*, 2007, pág. 262

<sup>129</sup> Conforme Teeteto, 190c: *Crês que outra pessoa, sã ou fora de si, seriamente e com convicção, se atreveria a dizer a si mesma que um boi tem de ser um cavalo, ou o dois, um?* Ἄλλον δὲ τινα οἶει ὑγιαίνοντα ἢ μαινόμενον τολμήσαι σπουδῇ πρὸς ἑαυτὸν εἰπεῖν ἀναπεῖθοντα αὐτὸν ὥς ἀνάγκη τὸν βόυν ἵππον εἶναι ἢ τὰ δύο ἕν; Tradução de Nogueira, A e Boeri, M., 2008.

uma “justificação” do erro, ou opinião falsa, por meio da memória, mostrando como esta peça é necessária a todo processo de percepção do mundo, seja no seu encobrimento, seja na sua referência legítima.

Quando Platão chama explicitamente Mnemosyne à morada humana – a alma –, ele oferece, em sua elaboração teórica do que seja o discurso falso, a condição própria do que seja o humano. A memória é o que há de divino no humano. Ela é a responsável pelo novo modelo para conhecer, modelo esse que nega o conhecimento sugerido pela primeira hipótese, o da *aísthesis*, e que transporta o conhecimento para outro campo, a alma humana. Nesse contexto, a alma, com o auxílio da memória, conhece algo. Isso ocorre quando a alma se depara com algo não conhecido e registra-o imediatamente, por meio dos sentidos, e lembra-se em outra ocasião. Ela tem os sentidos como instrumento de lida com o mundo, mas o registro, sua intensidade ou o não-registro, quem realiza é ela, a memória, dependendo de sua constituição natural<sup>130</sup>.

Como indica Platão a partir da imagem do cunho de cera: *...sempre que queremos lembrar de algo visto ou ouvido, ou mesmo pensado, calcamos a cera mole sobre nossas sensações ou pensamentos....* (191d). A cera é referência à memória, o âmbito em que tanto as impressões sensíveis quanto as intelectuais emergem e permitem qualquer compreensão de mundo. A todo instante reconhecemos algo passado e no decorrer do tempo certas coisas vão perdendo sua configuração na lembrança. Para que haja lembrança, a coisa lembrada deve estar em um horizonte de significações. Ou, ainda, a memória significa aquilo que está em seu conteúdo passado e o presentifica em um novo horizonte.

Começar este subcapítulo descrevendo uma teoria designada a Protágoras se dá justamente para recuperar o modo como as impressões nos afetam. A responsabilidade de gravar e reconhecer essas impressões, no tempo, é da memória. Ela seria uma espécie de flecha que, no tempo, justapõe os instantes e nessa justaposição efetiva o que denominamos de lembrança. Ou seja, ela, a memória, reuniria um grupo de afecções que

<sup>130</sup> Suponhamos, agora, só para argumentar, que na alma há um cunho de cera; numas pessoas, maior; noutras, menor; nalguns casos, de cera limpa; noutros, com impurezas, ou mais dura ou mais úmida, conforme o tipo, senão mesmo de boa consistência, como é preciso que seja (191c-d). Trad. Carlos Alberto Nunes, 2001.

Θὲς δὴ μοι λόγου ἔνεκα ἐν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν ἐνὸν κήρινον ἐκμαγεῖον, τῷ μὲν μεῖζον, τῷ δ' ἔλαττον, καὶ τῷ μὲν καθαρωτέρου κηροῦ, τῷ δὲ κοπρωδεστέρου, καὶ σκληροτέρου, ἐνίοις δὲ ὑγροτέρου, ἔστι δ' οἷς μετρίως ἔχοντος.

são parte na construção do conteúdo sensível. Com o passar do tempo, algumas impressões guardadas pela memória vão perdendo a configuração de sua afecção, podendo chegar à ignorância do percebido, isto é, podendo chegar à lisura da cera.

A memória reúne o conteúdo dos instantes em seu incessante escoar (*reon*). Esse conteúdo não para de transformar-se enquanto ela, a memória, justapõe um horizonte de significados perceptíveis. Quando ela significa corretamente uma imagem sensível passada a uma imagem sensível presente ocorre uma opinião verdadeira. Isso ainda, quando há uma correta adequação entre a imagem passada e o conteúdo reunido no presente ocorre uma opinião verdadeira; quando esse ajuste não é feito de modo a identificar o passado e o presente, a opinião seria falsa. Sobre isso Sócrates diz que pensamento belo é o que adéqua corretamente as imagens presentes às passadas; feio, aquele que não adéqua corretamente as imagens presentes às passadas (194b-c).

No que tange à questão da memória, no *Teeteto*, a partir de 194c, constata-se a descrição de uma memória empírica. Como memória empírica, entendemos uma memória que dá conta de estabelecer uma ligação entre os sensíveis ou, ainda, uma memória que reconhece os traços que constituem os sensíveis, mesmo com as mudanças causadas pelo tempo, como, por exemplo, reconhecer uma árvore quando se deparar com uma. Isso não quer dizer que há uma árvore em si que é reconhecida sensivelmente, pois, antes, há traços comuns que constituem e por isso definem o que seja uma árvore. Essa memória é empírica, ela possibilita uma vivência ordinária, sem necessariamente pedir uma reflexão a respeito da causa dessa memória. A memória empírica é uma lembrança que se dá por meio da semelhança ou da dessemelhança, ou seja, do reconhecimento dos traços comuns que permitem às coisas assemelharem-se e não se assemelharem. Conforme o apontamento do *Fédon*, 73c-d:

*...o conhecimento alcançado em certas condições tem o nome de reminiscência? Refiro-me ao seguinte: quando alguém vê ou ouve alguma coisa, ou a percebe de outra maneira, e não apenas adquire o conhecimento dessa coisa como lhe ocorre a idéia de outra que não é objeto do mesmo conhecimento, porém de outro, não teremos o*

*direito de dizer que essa pessoa se recordou do que lhe veio ao pensamento?*<sup>131</sup>

A memória empírica é aquela voltada ao reconhecimento dos sensíveis. Por meio dela o filósofo se põe na análise em um outro plano que não o ordinário, visto que reconhecer os sensíveis, em última instância, por meio de uma reflexão filosófica, é reconhecer os inteligíveis que permeiam a constituição dos sensíveis. Nesse processo, o filósofo alcança uma memória metafísica, visto compreender a universalidade (*eĩde*) que doa sentido ao particular:

*Afirmamos que há alguma coisa a que damos o nome de igual; não imagino a hipótese de um pedaço de pau ser igual a outro, nem uma pedra a outra pedra, nem nada semelhante; refiro-me ao que se acha acima de tudo isso; a igualdade em si*<sup>132</sup>.

Quando o pensamento se volta ao que é em si mesmo, ele o faz por meio da memória, desta vez, uma memória metafísica, que recorda do que é em si, como no caso do igual. O igual existe em si mesmo e aquelas coisas que denominamos de igual para nos referirmos aos sensíveis são iguais na medida em que participam daquele igual, sendo, portanto, uma igualdade que não é plena, é inferior à igualdade em si. É, porém, desde o igual inferior, perceptível, que o pensamento se lança ao inteligível: ... *é por meio dos sentidos que observamos tenderem para a igualdade em si todas as coisas percebidas como iguais, porém sem jamais alcançá-la* (75a-b)<sup>133</sup>. A memória metafísica se dá na ultrapassagem da memória empírica. A primeira sustenta a segunda, mas o conteúdo da segunda é o que possibilita a manifestação da primeira. Nesse sentido, toda lembrança é lembrança de um algo que permite

<sup>131</sup>τὰν ἐπιστήμη παρα γίγνηται τρόπῳ τοιούτῳ. ἀνάμνησιν εἶναι; λέγω δὲ τίνα τρόπον; τόνδε. εἴαν τις τι ἕτερον ἢ ἰδὼν ἢ ἀκούσας ἢ τινα ἄλλην αἰσθῆσιν λαβὼν μὴ μόνον ἐκεῖνο γνῶ, ἀλλὰ καὶ ἕτερον ἐννοήσῃ οὐ μὴ ἡ αὐτὴ ἐπιστήμη ἀλλ' ἄλλη, ἄρα οὐχὶ τοῦτο δικαίως λέγομεν ὅτι ἀνεμνήσθη, οὐ τὴν ἐννοίαν ἔλαβεν; Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2002.

<sup>132</sup>φαμέν πού τι εἶναι ἴσον, οὐ ξύλον λέγω ξύλῳ οὐδὲ λίθον λίθῳ οὐ δ' ἄλλο τῶν τοιούτων οὐδέν, ἀλλὰ παρὰ ταῦταπάντα ἕτερόν τι, αὐτὸ τὸ ἴσον· Fédon, 74a. Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2002.

<sup>133</sup>ἐκ γε τῶν αἰσθήσεων δεῖ ἐννοῆσαι ὅτι πάντα τὰ ἐνταῖς αἰσθήσεσιν ἐκείνου τε ὁρέγεται τοῦ ὃ ἔστιν ἴσον, καὶ αὐτοῦ ἐνδε ἑστερά ἐστιν) Fédon, 74a. Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2002.

qualquer horizonte lembrado, mas só o filósofo tem essa lembrança das causas primeiras ou, melhor, só ele contempla, por meio da lembrança, o conhecimento daquilo que é em si.

No caso do *Teeteto*, em que as formas não aparecem na resolução da aporia do discurso falso, derivado da relação da alma com os sensíveis, Sócrates não se satisfaz com o desfecho oferecido ao discurso falso pela memória. A personagem retoma o primeiro caso de discurso falso, elaborado na passagem 188b. Há uma retomada em 192a da primeira hipótese do discurso falso, daquela que dizia sobre a confusão do pensamento. Agora ela será tateada em suas possibilidades por Sócrates e Teeteto. São três as possibilidades de confusão do pensamento e as três possibilidades são decorrentes, segundo Cornford<sup>134</sup>, de uma combinação entre os objetos que são: 1) conhecidos e recordados no presente; 2) completamente desconhecidos; 3) os percebidos agora, e, ainda, 4) os não percebidos agora. Da combinação dessas quatro possibilidades de situação do objeto decorrem as três combinações apontadas por Cornford sobre a impossibilidade do erro:

1) *Se nenhum objeto é percebido neste momento, não posso tomar equivocadamente um conhecido por outro conhecido, nem confundir-lo com um estranho, nem confundir com dois estranhos. (Estes dois casos estão ilustrados com exemplos em 193a-b);*

2) *Se apenas temos em conta a percepção, não posso confundir duas coisas que vejo, nem um objeto visto com outro não visto, nem dois objetos que não são vistos;*

3) *Quando temos em conta tanto o conhecimento como a percepção, não posso confundir dois conhecidos que neste momento vejo e reconheço; ou tão pouco confundir um conhecido que agora vejo e reconheço, nem com um conhecido ausente, nem com um estranho que está presente. E tão pouco pode haver confusão entre duas pessoas ou coisas que me são totalmente estranhas, tanto se vejo uma delas como se não a vejo.*<sup>135</sup>

<sup>134</sup> CORNFORD, 1956, pág. 120.

<sup>135</sup> Pág. 120. Tradução nossa.

1) *Si ningún objeto es percibido en este momento, no puedo tomar equivocadamente uno conocido por outro conocido, ni confundirlo con uno extraño, ni confundir dos extraños. (Estes casos están ilustrados con ejemplos em 193a-b).*

Assim, são oferecidas três possibilidades para o discurso falso. Possibilidades que ainda não satisfazem ao *télos* socrático. Todas se mostram em uma impossibilidade de justificativa racional do que seja o erro formulado pela alma. Desse modo, procurando o que seja o discurso falso, Sócrates descreve o que seja o verdadeiro:

No domínio daquilo mesmo que não apenas conhecemos, mas que também apercebemos, por sua vez, é aí que a opinião, que se torna falsa e verdadeira, dá voltas e vacila; tornando-se verdadeira quando coloca juntas, de um modo directo e em linha recta, as impressões e as marcas. Pelo contrário, torna-se falsa quando o faz de modo oblíquo e torcido<sup>136</sup>. (194b).

Fica assim claro, ao entendimento, haver duas espécies de opinião: uma verdadeira e uma falsa. A falsa apenas pode se manifestar, segundo o *Teeteto*, quando estão em jogo os sensíveis. Por isso, a opinião, sendo a linguagem que diz o movimento das coisas em fluxo, pode ser concebida das duas maneiras descritas no diálogo: em verdade e em falsidade. Todo o trecho do diálogo que se delonga no esclarecimento do que seja o falso é uma resposta à assertiva protagórica exposta em 167a do *Teeteto*: “nunca ninguém pôde levar quem pensa erradamente a ter representações do que não existe nem receber outras impressões além das do momento, que são sempre verdadeiras”<sup>137</sup>.

Nessas margens, Platão tenta desenvolver uma teoria que dê conta de explicar como é possível que o falso se estabeleça no reduto do *lógos*, posto que a crença, o conteúdo das opiniões, deve,

---

2) *Si solo tenemos en cuenta la percepción, no puedo confundir dos cosas que veo, ni un objeto visto con outro no visto, ni dos objetos que no son vistos.*

3) *Cuando tenemos en cuenta tanto al conocimiento como a la percepción, no puedo confundir dos conocidos que en este momento veo y reconozco; o tampoco confundir um conocido que ahora veo y reconozco, ni com um conocido ausente, ni com um extraño que está presente. Y tampoco puede haber confusión entre dos personas o cosas que me son totalmente extrañas, tanto si veo uma de ellas como si no la veo.*

<sup>136</sup> περὶ δὲ ὧν ἴσμεν τε καὶ αἰσθανόμεθα, ἐν αὐτοῖς τούτοις στρέφεται καὶ ἐλίσσεται ἡ δόξα ψευδῆς καὶ ἀληθῆς γιγνομένη, καταντικρὺ μὲν καὶ κατὰ τὸ εὐθὺ τὰ οἰκεῖα συνάγουσα ἀποτυπώματα καὶ τύπους ἀληθῆς, εἰς πλάγια δὲ καὶ σκολιὰ ψευδῆς. *Teeteto*, 194b. Tradução de Nogueira, M. e Boeri, M., 2008.

<sup>137</sup> οὔτε γὰρ τὰ μὴ ὄντα δυνατόν δοξάσαι, οὔτε ἄλλα παρ' ἃ ἂν πάσχη, ταῦτα δὲ αἰεὶ ἀληθῆ. Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2001.



necessariamente, ser algo. Nesse ponto há uma diferença fundamental na articulação do diálogo, separando o ponto de vista protagórico e o platônico: a distinção existente entre a relação imediata com os objetos sensíveis e a formulação de um juízo. Mesmo sendo os juízos elaborados a respeito dos sensíveis, eles são, de algum modo, elaborados, e quem oferece essa articulação é a *psyché*, uma articulação que não se dá imediatamente: a alma resgata, por meio da memória, um conteúdo já adquirido e relaciona esse conteúdo a uma afecção sensível momentânea, gerando assim uma percepção, que, ao ser expressa pelo pensamento, tanto pode ser verdadeira, quanto falsa. Esse é outro motivo pelo qual a percepção não pode ser considerada conhecimento, pois ela é responsável pela geração de um discurso que pode ser falso, inviabilizando, pois, o conhecimento verdadeiro de qualquer algo.

A ilustração do cunho de cera serve para manifestar que o erro se produz no momento da percepção. Essa seria mais uma das respostas à teoria protagórica que, por sua vez, não faz nenhuma distinção entre um julgamento verdadeiro e a percepção. Segundo Cornford, a explicação platônica a respeito do juízo falso não fora aprofundada no *Teeteto* e nem resolvida, mas no diálogo *Sofista*. Essa posição, nós a assumimos conjuntamente com Cornford, visto que o *Teeteto*, no seu desenvolvimento do que seja o falso, fia a questão nos sensíveis, isto é, a explicação fracassada do que seja o discurso falso está elaborada a partir da relação que a alma tem com o conteúdo da percepção.

No diálogo *Sofista* não nos parece que Platão negue a descrição sobre o discurso falso apresentada no *Teeteto*. Ele, no entanto, articula essa descrição apresentada no *Teeteto* ao âmbito de conhecimento que envolve os *eidē*. No *Sofista*, Platão trabalhará o falso como um desdobramento ontológico do campo das formas/gêneros. Sendo o discurso um entrelaçamento (259e) (*symplokē*) dos gêneros, o discurso falso deverá se estabelecer enquanto possibilidade ontológica descrita pelo discurso verdadeiro, como veremos à frente.

Se voltamos a pensar a opinião verdadeira, percebemos que ela engloba a opinião falsa, por ser a primeira capaz de dizer ou, ainda, como sugere o *Teeteto*, esboçar possibilidades não confirmadas pelo filósofo, do que vem a ser, por natureza, a segunda. Se a opinião falsa carrega consigo uma condição da própria natureza<sup>138</sup>, ela é em algum sentido, assim como a opinião verdadeira.

---

<sup>138</sup> Ser algo.

### 2.3 A solução do *Sofista* ao problema do *pseudēs*

O *Sofista*, nosso texto de auxílio à questão do *pseudēs*, tem como objetivo central definir o que seja o sofista<sup>139</sup>. Ele busca definir uma diferença fundamental que permita a distinção principalmente entre o sofista e o filósofo<sup>140</sup>. O texto platônico articula, ontologicamente, as estruturas essenciais que permeiam toda percepção do mundo, possibilitando o dizer desse horizonte *visto*<sup>141</sup>. Trata-se de um horizonte que indica, nessa medida, dizer a identidade tanto do sofista quanto do filósofo, situando a diferença entre os dois, diferença que se expressa no modo como as duas posturas leem o mundo, como elas expressam seus *lógoi*.

Justificar tais posturas é justificar a constituição de toda possibilidade de *lógos*. A sofística o faz, como se observa no primeiro capítulo deste trabalho, justificando-o enquanto dizer que é imagem de um aparecimento fenomênico, doando significado a esse aparecimento a partir de uma convenção tácita. Ela exclui toda possibilidade de dizer o falso, visto que tudo o que aparece é verdadeiro para aquele que percebe o aparecimento. Inversamente, a filosofia delimitará o escopo de seu *lógos*: verdadeiro e falso são, por natureza, possibilidades do *lógos*. Como? A isso tentaremos responder com o texto que segue, pois que dizer o discurso verdadeiro requer saber o que seja o discurso falso.

Pois bem, segundo Platão, no *Sofista*, o discurso falso seria consequência de um *modus* operante do não-ser. *O não-ser se nos revelou como um gênero entre os demais distribuído entre todos os seres*<sup>142</sup>. Sendo um gênero entre os demais, o não-ser ganha um estatuto essencial. Isto é, o não-ser tem existência ontológica garantida, visto que ele não é o ser, mas parte daquilo que está entrelaçado com o ser: o *outro*. O não-ser é o outro do ser, tudo o que não é ser, é não-ser<sup>143</sup>.

<sup>139</sup> *Sofista*, 218b-c.

<sup>140</sup> O texto procura distinguir o sofista do político e do filósofo (216c,d-217a,b), dizendo o que seja cada um deles, mas leva a cabo apenas dizer o que seja o sofista. Ocorre, no entanto, que, na procura pelo sofista acha-se o filósofo, como mostra a discussão do diálogo e o político torna-se objeto de outro diálogo, do *Político*.

<sup>141</sup> Cf. nota 1.

<sup>142</sup> Τὸ μὲν δὴ μὴ ὄν ἡμῖν ἔν τι τῶν ἄλλων γένος ὄν ἀνεφάνη, κατὰ πάντα τὰ ὄντα διεσπαρμένον. *Sofista*, 260b. Tradução de Carlos Alberto Nunes, 1980.

<sup>143</sup> Porém nós, não apenas demonstramos que o não-ser existe, como revelamos a forma de ser que o não-ser reveste. Provamos, ainda, que existe a natureza do outro e que ela se subdivide ao infinito nas relações recíprocas dos seres, depois do que nos aventuramos a afirmar que cada parte do outro que se opõe ao ser é precisamente o não-ser.

Ontologicamente, o outro é um gênero que participa (*méthexin*) do gênero do ser. Essa comunicação entre os gêneros do ser e do outro garante ao não-ser que ele *seja* outro, visto que ele, o não-ser, é parte do gênero do outro, e por isso não é ser, mas tem ser na medida em que participa, por meio do gênero do outro, do ser. Assim, todos os gêneros que são, o são por participarem do ser, porém, não são o ser, são outro do ser. Eles são e ao mesmo tempo não são. São por serem algo garantido pela participação em ser, e não são por não serem o ser.

Desse entrelaçamento (*symploké*) entre os *eide* ou, ainda, como Platão denomina no *Sofista*, gêneros (*géne*), nascem os discursos. Eles são a possibilidade de qualquer discurso. Quando dizemos que alguma coisa é algo ou não é algo, esse discurso reflete a participação e a não-participação dos gêneros uns nos outros. E dessa relação ou não-relação surge o que chamamos de *lógos*. Cada gênero é uno em si mesmo e, sem perder a unidade que lhe confere identidade, ele participa de outro gênero que não ele mesmo e dessa participação nascem as condições do *lógos*. Sozinhos, isolados em si mesmos, os gêneros não cumpririam a função de estabelecer tanto a identidade quanto a diferença das coisas no mundo, impossibilitando qualquer condição de discurso que se refira tanto a essas coisas que preenchem o mundo, quanto aos gêneros mesmo. Por isso:

O mais radical processo para acabar com qualquer espécie de discurso é isolar cada coisa do seu conjunto, pois o discurso só nos surge pronto pelo entrelaçamento recíproco das partes<sup>144</sup>.

Nesse sentido, o discurso é uma composição que permite compreender tanto um ambiente perceptivo, quanto um ambiente puramente intelectual. Dizer é o meio humano que expressa uma formulação essencial, pois dizer mostra uma conexão que ultrapassa o âmbito da sonoridade da pura voz. Para além da voz, o discurso é antes

---

(Ημεῖς δέ γε οὐ μόνον τὰ μὴ ὄντα ὡς ἔστιν ἅπε δειξάμεν, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶδος ὃ τυγχάνει ὄν τοῦ μὴ ὄντος ἀπεφηνάμεθα· τὴν γὰρ θατέρου φύσιν ἀποδείξαντες οὐδὲν τε καὶ κατακεκρματισμένην ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἄλληλα, τὸ πρὸς τὸ ὄν ἕκαστον μόριον αὐτῆς ἀντιτιθέμενον ἔτολμή σαμεν εἰπεῖν ὡς αὐτὸ τοῦτό ἐστιν ὄντως τὸ μὴ ὄν) (258d-e)

Tradução de Carlos Alberto Nunes, 1980.

<sup>144</sup>Τελεω τάτη πάντων λόγων ἐστὶν ἀφάνισις τὸ δια λύειν ἕκαστον ἀποπάντων· διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν. *Sofista*, 259e. Tradução de Carlos Alberto Nunes, 1980.

sentido do que se fala, e não a pura fala. Um sentido que é imagem de uma mistura metafísica por excelência, mistura de *eíde*. Nesse sentido, novamente afirmamos que o discurso é metafísico, visto nascer de um horizonte essencial que, na sua articulação primeira, define o ser e o não-ser de todos os eventos do mundo. Sendo ele aquele que diz o ser e o não-ser de todas as coisas que preenchem o mundo, ele também diz o ser e o não-ser de si mesmo, na medida em que se percebe enquanto uma realização dos *eíde* em comunhão.

Para dizer o ser e o não-ser de si mesmo é preciso que o *lógos* remonte ao que o constitui, às articulações de *eíde*, pois é aí que ele decifra a si mesmo e ao que é diferente de si, ao que não é discurso, mas se mostra no discurso. Esse outro, porém, mesmo não sendo *lógos*, ele se constitui de elementos essenciais que lhe dão “permanência” no fluir do tempo, permitindo-lhe ser expresso pelo *lógos*. Isso ocorre na medida em que há nesse outro uma vigência essencial que lhe outorga realidade inteligível, mesmo que flutuante no tempo, como é o caso da *aísthesis*.

Quando o *lógos* manifesta a *aísthesis*, ele o faz de dois modos: apontando esse aparecimento como verdadeiro ou como falso. No caso do *lógos* verdadeiro, como vimos acima, há um “encaixe” entre a memória e a coisa percebida. No caso do *lógos* falso, seria por meio do não-ser que ele se efetiva. Ou, ainda, o não-ser se mistura com o discurso, constituindo a falsidade tanto para o discurso quanto para o pensamento<sup>145</sup>, visto que o discurso e o pensamento estão um para o outro<sup>146</sup>, um é a exteriorização do outro, tendo os dois o mesmo conteúdo. Se assim, o pensamento, sendo um discurso interno da alma consigo mesma, elabora opiniões falsas e opiniões verdadeiras.

Por isso, discurso (*lógos*), pensamento (*diánoia*) e opinião (*dóxa*) estão em uma relação intrínseca de constituição uns com os outros. O discurso, assim como o pensamento, é constituído a partir de uma composição entre um substantivo e um verbo. Ou seja, o discurso enuncia algo que é, foi ou será. Esse anúncio deve necessariamente ter sentido, tanto para quem fala, quanto para quem ouve, visto que um amontoado de substantivos não expressa um entendimento, assim como um amontoado de verbos também não o faz. Por isso, essa relação entre

<sup>145</sup> *Sofista* 260c-d.

<sup>146</sup> ... pensamento e discurso são uma e a mesma coisa, com a diferença de que o diálogo interior da alma consigo mesma que se processa em silêncio recebeu o nome de pensamento. (263e) Tradução de Carlos Alberto Nunes, 1980. (διάνοια μὲν καὶ λόγος ταὐτόν· πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γινόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη, διάνοια;)

os dois é condição para a compreensão de qualquer enunciado com sentido.

Os substantivos e os verbos que estruturam uma oração elementar devem referir a algo real, como no caso da personagem Teeteto. Dizer que *Teeteto está sentado*, para além de ter sentido, expressa um dado real. Dizer que *Teeteto voa* tem sentido, porém não expressa um dado real, visto não ser o caso de Teeteto voar. Então, *Teeteto voa* é uma opinião falsa a respeito desse sujeito do discurso. Tal como a opinião verdadeira, a falsa também é constituída pela mesma estrutura elementar discursiva. Ela tem um substantivo – Teeteto – e tem um verbo – voa, mas não se refere à realidade. O discurso falso diz o que não está relacionado de modo essencial, ou circunstancial, ou seja, ele diz algo que não tem referência ontológica ou, ainda, não tem referência no mundo. Por isso nem todas as palavras vão bem juntas, posto que nem todas as enunciações refletem um horizonte de *eíde* condicionantes do discurso. O discurso, para Platão, seria uma combinação de palavras que, no todo da proposição, expressa um sentido que tanto pode ser verdadeiro quanto falso.

O que queremos dizer com isso é que, para Platão, o discurso e, portanto, o pensamento, são imagens das relações entre *eíde*. Se eu digo *João, meu vizinho, existe*, eu estou enunciando que João participa do gênero de ser, e por isso ele é. Meu discurso está mostrando uma relação essencial. Do gênero do ser participa o gênero do outro e essa relação entre gêneros tem uma consequência na relação estabelecida com João, pois eu posso dizer que João é outro que não Carlos. Os dois são homens, mas são homens diferentes, por participarem os dois, tanto do gênero do ser, que lhes garante serem, quanto do gênero do outro, o que lhes garante serem diferentes um do outro e de tudo o mais que participa da constituição do mundo e participam, ainda, do gênero do mesmo, visto que os dois têm identidades distintas, são os mesmos relativamente a si mesmos, distintamente um do outro. Do gênero do outro se constitui o não-ser, o que também me possibilita dizer que João não é Carlos. Nesses casos estarei formulando enunciados que são imagens de relações universais constitutivas da particularidade de todos os entes. Quando há essa ocorrência, então meu discurso é verdadeiro, por referir-se a um domínio universal para mostrar o particular. Quando eu digo *João é Carlos*, assim como *Teeteto voa*, esse é um discurso falso, pois não está de acordo com as relações universais que determinam qualquer ente. João e Carlos são, participam os dois do gênero de ser, participando também do gênero do outro e do mesmo, o que impossibilita que os dois sejam confundidos ontologicamente. Quando

dizemos que *João é Carlos*, aplicamos uma identidade absoluta entre o gênero do ser, do outro e do mesmo, relação essa que não ocorre no domínio das *eide*, sendo, portanto, um discurso falso. Nesse sentido, para Platão, o pensamento verdadeiro (*aléthē diánoian*), que também se mostra pelo discurso (*lógos*), é uma imagem de relações entre gêneros, ou de relações circunstanciais, visto que “Teeteto voa” não diz algo essencial de Teeteto.

Essa imagem discursiva diz o ser e o não-ser das coisas que povoam o mundo. Ela é uma imagem verbal, ou puramente intelectual, como é o caso do pensamento, que formula um juízo. Dizer o mundo a partir de juízos é afirmar e negar as coisas naquilo que as constitui. Ou seja, quando eu afirmo que alguma coisa é outra coisa que não ela mesma, eu estou emitindo um juízo que tanto pode ser verdadeiro, quanto pode ser falso. Discursivamente há essas duas possibilidades: falsidade e verdade. Tanto uma como a outra estão sujeitadas a um tipo de juízo que pode ser uma afirmação ou uma negação. A essa formulação Platão chama *dóxa*:

*Como sabemos que no discurso há o seguinte.*

*Afirmação e negação*

*Quando isso se passa na alma, conforme o pensamento, em silêncio, poderás dar-lhe outro nome que não seja o de opinião?*<sup>147</sup>

*Dóxa*, então, no sentido platônico do termo, é um juízo afirmativo ou negativo sobre algo. A formulação desse juízo se dá no pensamento. Pela explicitação de Platão, no *Sofista*, podemos dizer, neste trabalho, que *dóxa* e *diánoia* não são, nem diferentes, nem separadas, antes, são a formulação judicativa sobre algo, como uma conclusão do *lógos*, visto que pensar é conversar (*diálogos*) internamente consigo mesmo. *Lógos* e *diánoia* têm o mesmo estatuto epistemológico na medida em que um é um diálogo interno e outro é uma exteriorização desse diálogo, contendo os dois a mesma formulação, o mesmo conteúdo e, portanto, o mesmo sentido. Esse diálogo é uma *dóxa*, um juízo do pensamento que diz algo

---

<sup>147</sup> Καὶ μὴν ἐν λόγοις γε αὐτῷ ἴσμεν ἐνὸν-  
Φάσιν τε καὶ ἀπόφασιν.

“Ὅταν οὖν τοῦτο ἐν ψυχῇ κατὰ διάνοιαν ἐγγίγνηται μετὰ σιγῆς, πλὴνδόξης ἔχεις ὅτι προσείπης αὐτό; *Sofista*, 263e- 264a. Tradução de Carlos Alberto Nunes, 1980 com ajustes nosso, visto que a tradução omite ο κατὰ διάνοιαν.

de algo. Desse modo, Platão define três conceitos que, nas suas explicações particulares, têm a recorrência de um em outro. Emitir uma opinião não é dizer palavras isoladas, é articular palavras que formem um juízo formulado pelo pensamento.

Depois de dizer que *dóxa* é pensamento judicativo expresso pelo *lógos*, Platão coloca essa formulação em contato com a *aísthesis*:

E quando a opinião se forma em alguém, não por ela mesma, mas por intermédio de alguma sensação, haverá designação mais acertada do que a de imaginação?<sup>148</sup>

Imaginação (*phantasia*), no contexto do *Sofista*, é apresentada como união entre uma afecção sensível (*páthos*) e o pensamento. Desse encontro entre sensível e pensamento surge uma imagem. Nesse sentido, imaginação é a criação de imagens no pensamento, criação essa que, pelo fato de o pensamento poder ser falso, pode ela também ser falsa, visto que um dos pares que criou essa imagem tem a possibilidade da falsidade. Isso ocorre na medida em que o pensamento é uma imagem formada a partir do entrelaçamento dos *eíde*. A percepção, por sua vez, quando interpretada pela alma, é imagem de imagem, pois que a afecção sensível só ganha sentido em união com o pensamento, que seria o responsável pelo reconhecimento dos *eíde* garantidores de uma identidade do conteúdo percebido, formando, por esse encontro, todas as percepções humanas.

Nesse sentido, a *dóxa* é um discurso sobre a *aísthesis* na medida em que ela, a *dóxa*, se realiza no reconhecimento de todo aparecimento sensível. Tudo o que aparece (*phaínetai*) o faz na relação entre uma afecção sensível e o pensamento que, por sua vez, reconhece no conteúdo afectivo algo que o organiza. Esse reconhecimento é expresso enquanto um *lógos* a respeito da percepção, permitindo que os sensíveis possam ser ditos e pensados. Esse reconhecimento possibilita a todo aparecimento ser dito naquilo que o define enquanto o que ele é e o que ele não é, o pensamento formula uma *dóxa*.

Por esse viés se estabelece uma diferença entre o que é *dóxa* e o que é *aísthesis*. As duas são imagens, porém, imagens que não partilham do mesmo estatuto ontológico. A *dóxa*, enquanto discurso que alma tem

<sup>148</sup>Τί δ' ὅταν μὴ καθ' αὐτὸ ἀλλὰ δι' αἰσθήσεως παρῇ τινι, τὸ τοιοῦτον αὖ πάθος ἄρ' οἶόν τε ὁρθῶς εἰπεῖν ἕτερόν τι πλὴν φαντασίαν; *Sofista*, 264a. Tradução de Carlos Alberto Nunes, 1980.

consigo mesma, tem maior privilégio do ser, visto estar mais próxima daquilo que é seu princípio, do que a ordena em sua interioridade, posto que ela é um *lógos*. Segundo consta no *Teeteto*, a alma, quando pensa, formula uma opinião<sup>149</sup>. Nesse sentido, a *dóxa* é uma expressão intelectual, um julgamento do pensamento, quando este se relaciona com os sensíveis. Enquanto *lógos*, a *dóxa* é imagem do inteligível. Com isso, quer-se dizer que a estrutura formal de uma *dóxa* não é dada pelo sensível, mas pelo inteligível, no entanto, seu conteúdo é uma referência ao que se apresenta de modo sensível. Por outro lado, a *aísthesis*, que também é uma imagem, nasce do contato entre uma afecção (*páthos*) e o pensamento. Desse contato entre elementos de naturezas distintas brota a *aísthesis* com uma natureza heterogênea, visto que a imaginação (*phantasia*) é uma formulação do pensamento em contato com uma afecção – uma *aísthesis*.

O discurso falso nasce da possibilidade humana de não reconhecer adequadamente os *eídē* que participam da constituição dos sensíveis. Não reconhecer adequadamente significa dizer daquilo que é que não é e daquilo que não é que é. Isso ocorre na medida em que o pensamento (*diánoia*) pode equivocar-se no entendimento daquilo mesmo que o constitui, o entrelaçamento dos *eídē*, podendo emitir uma *pseudēs dóxa*.

No *Sofista*, pelo que percebemos, o filósofo insere um conteúdo ontológico que permite compreender a *dóxa* como falsa, o que possibilitaria dizer que a percepção pode ser falsa, visto que perceber é uma atividade da alma e a alma pode equivocar-se. Trata-se de uma falsidade que não advém do conteúdo sensível que afeta a alma, mas uma falsidade derivada de uma imagem formada de modo errôneo pela alma, quando esta se equivoca em dizer do não-ser que ele é e o contrário, quando ela diz ser ao que não é. Essas formulações são permitidas pela natureza (*phýsis*) humana, uma natureza passível de erro.

Tendo-se em vista o exposto, Platão nos permite repensar a seguinte sentença em *Teeteto*, 179c: *no que respeita à experiência presente de cada um, pela qual as percepções e as opiniões se geram, é mais difícil demonstrar que as opiniões não são verdadeiras*<sup>150</sup>. Elas são mais difíceis, visto estarem amparadas nas afecções de cada um. Isso,

<sup>149</sup> *Teeteto* 190a.

<sup>150</sup> *περί δὲ τὸ παρὸν ἐκάστω πάθος, ἐξ ὧν αἱ αἰσθήσεις καὶ αἱ κατὰ ταύτας δόξαι γίνονται, χαλεπώτερον εἰλεῖν ὥς οὐκ ἀληθεῖς. Teeteto, 179c.*  
Tradução de Nogueira, A. M. e Boeri, M.



contudo, ainda não impossibilita que o discurso sobre esse ambiente particular não possa ser falso. Esse é um dos motivos pelos quais a *aísthesis* não pode ser *epistémē*. A respeito dos sensíveis, o *lógos* tanto pode emitir uma opinião verdadeira quanto uma falsa, por isso impossível é que os discursos sobre esse campo do conhecimento sejam conhecimento mesmo, visto não ofertarem ao entendimento uma via segura para conhecer, uma via que assegure a universalidade da qual toda particularidade participa.

Sobre a *aísthesis* podem-se dizer falsidades e verdades. Conhecimento seria, para a segunda resposta que o diálogo traz à questão, saber reconhecer a verdade e a falsidade, tecendo uma opinião verdadeira (*alethēs dóxa*) que diz sobre o ser e sobre o não-ser da *aísthesis*, tal como Platão diferencia, no *Timeu*, 27d-28a-b, dois aspectos que dividem e nessa divisão oferecem os elementos que formam o plano da *dóxa*: aquele que é do plano do *lógos* e o que é do plano da *aísthesis*:

É necessário, pois, primeiro dividir minha opinião. O que sempre é sem ter nascido? e o que, por um lado, sempre se transforma, porém, nunca é? Um verá no sentido de apreender o que sempre é em si mesmo, acompanhado do *lógos*, o outro, por sua vez, conjectura segundo a opinião acompanhada do indizível da percepção<sup>151</sup>.

Distinguir (*diaireîn*) esses dois âmbitos que perfazem a unidade da *dóxa* é necessário no intuito de mostrar as suas partes, sua formação, sua constituição múltipla. Ou seja, dar sua definição, dizer as partes que a compõem e o sentido unitário que emerge da reunião dessas partes. A *dóxa*, enquanto pensamento e discurso judicativo sobre algo, pode tanto falar daquilo que é em si mesmo<sup>152</sup> – os *eíde* –, quanto daquilo que muda ao sabor do tempo, sem, necessariamente, dar suas causas. Assim, ela assume duas posturas, diferenciando dois planos do real. Um é o refúgio do filósofo, o plano das coisas em si mesmas (*áiè katà taúta òn*) e do qual se extrai uma *alethēs dóxa* acompanhada de suas causas; o outro é o refugio daqueles que se utilizam da *dóxa* sem a devida

<sup>151</sup> Ἔστιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε· τί τὸ ὄν αἰεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γινόμενον μὲν αἰεί, ὄν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περὶ ληπτόν, αἰεί κατὰ ταῦτά ὄν, τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν. Tradução nossa.

<sup>152</sup> Quando a *dóxa* remete ao que é em si mesmo, de modo a dar as causas do aparecimento sensível, ela verte-se em conhecimento.

distinção de sua natureza. O filósofo, ao distingui-la, busca pela via que mostra uma verdade e distancia-se do contrário. Nesse sentido, o ignorante pode dizer daquilo que é que não é e vice-versa, dizendo falsidades como se fossem verdades, por desconhecer do caráter duplo da *dóxa*.

## CAPÍTULO 3

### *Teeteto: a imagem do lógos de epistémē*

Há, na obra platônica *Teeteto*, uma questão que norteia o desenvolvimento do texto: ‘O que é conhecimento (*epistémē*)?’ é a questão articuladora do diálogo. A ela três respostas são oferecidas. Para cada uma delas uma justificativa e sua negativa, ou seja, o *Teeteto* é marcadamente um texto construído por aporias que resultam em três abortos. A primeira “assertiva” oferece a seguinte definição: *conhecimento é sensação/percepção (aísthēsis)* (151e). A essa resposta da personagem Teeteto, Platão associa a epistemologia protagórica do homem medida e a ela, ainda, encadeia a ontologia heraclitiana. Nessa construção, o texto parece fornecer o estatuto epistemológico de todo e qualquer aparecimento sensível, de todas as *phantasíai* (aparecimentos) que se mostram em devir. Essa resposta é insuficiente, visto dar conta apenas do aspecto afecional da construção dos sensíveis.

A segunda definição do diálogo estabelece conhecimento como *opinião verdadeira (aléthēs dóxa)* (187b). Na descrição de por que *conhecimento é opinião verdadeira*, o ateniense elabora sobre o antagonismo da opinião verdadeira, ou seja, o diálogo arrisca, de modo mais uma vez abortivo, dizer o que seja o discurso falso (*pseudēs*). Nesse âmbito de discernimento entre verdadeiro e falso, algo vem à tona de modo latente: a alma (*psychē*). A alma pensa, discursiva, decide entre verdadeiro e falso, julga algo no mundo e, nesse julgamento, incorre em acerto ou erro. A segunda resposta do texto também não satisfaz à questão capital do diálogo, na medida em que não define de modo certo o que seja o antípoda do conhecimento: a ignorância de não saber definir o que seja o falso.

A terceira definição caracteriza o objeto do texto como sendo *opinião verdadeira acompanhada de lógos* (201d). Nós nos deteremos nessa terceira resposta, visando mostrar, a partir de sua análise, o quanto ela é devedora das duas primeiras formulações apresentadas, mesmo não encerrando a questão do conhecimento. Platão toma por base os

argumentos que refutam as duas primeiras respostas e apresenta *o lógos* como condição indispensável do conhecer e, sob esta mesma perspectiva, parece caracterizar toda possibilidade de conhecimento. Entenda-se, no entanto, que *lógos* é um conceito polissêmico, ou seja, comporta uma pluralidade de sentidos. Três são as definições do que seja *lógos*. Todas sucumbem, assim como sucumbem as três respostas apresentadas à questão do conhecimento. Neste trabalho situaremos cada uma das respostas à questão central e sua correspondência com as definições do conceito *lógos*. Perceberemos que as enunciações de *lógos* também não dão conta de dizer o que seja ele próprio para satisfazer ao que seja conhecimento. Essa frustração do texto parece ser pertinente se pensarmos que o tema da sensação (*aísthesis*) não é abandonado em nenhuma das partes do *Teeteto*, antes, ele é justificado, mas essa justificativa não satisfaz ao que seja conhecimento. Satisfaz talvez ao que seja a *dóxa*, na medida em que dizer o movimento dos sensíveis é articular o *lógos*, é ler, desde um domínio dianoético, um domínio flexível ao tempo.

### 3.1 Sonhar com Sócrates: uma discussão acerca da parte e do todo

Sócrates, fiquei agora a pensar numa coisa que tinha esquecido e que ouvi alguém dizer: que o conhecimento<sup>153</sup> é opinião verdadeira acompanhada de explicação<sup>154</sup>.

A terceira resposta ao que seja conhecimento (*epistḗmē*), no *Teeteto*, é precedida de alguns elementos que nos fazem remontar a algo já dito neste trabalho: que o pensamento é estimulado pela manifestação

<sup>153</sup> A tradução original opta pela palavra “saber” à grega *epistḗmē*. Optamos, por nossa vez, pela palavra conhecimento para essa tradução.

<sup>154</sup> (Ὁ γε ἐγώ, ὦ Σώκρατες, εἰπόντος τοῦακούσας ἐπελελήσμην, νῦν δ' ἐννοῶ-ἔφη δὲ τὴν μὲν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι.) *Teeteto*, 201c-d. Tradução de Nogueira, A. M. e Boeri, M. 2008, com modificações nossa.

da *aísthēsis* a refletir sobre algo<sup>155</sup>. A personagem Teeteto, desde o começo da conversa com Sócrates, já “sabia” o que vem a ser conhecimento, mas tinha esquecido (*épelelésmēn*) isso que ouviu (*àkouŷas*) alguém dizer (*eípōntos*), dito esse que o fez pensar (*énnoō*<sup>156</sup>). A palavra ouvida estimula o pensamento a penetrar níveis diferentes da memória.

Quando a alma humana diz esse constitutivo de si, os *eide*, ela emite uma opinião verdadeira (*alēthēs dóxa*). Quando ela não só aponta pela palavra, mas explica como há essa ocorrência, emite uma opinião verdadeira justificada através da explanação das causas<sup>157</sup> que, por sua vez, se relacionam e constituem internamente os sensíveis. Se não houver a justificação não há conhecimento, visto ser conhecido aquilo que pode ser explicado. Isto posto, o conhecimento seria um discurso – uma *dóxa* – que não apenas aponta à verdade (*alēthéia*), mas diz o porquê de algo ser verdadeiro.

Nesses termos, tudo o que pode ser explicado garante em si a possibilidade de ser conhecido. O contrário se passa com o que não pode ser conhecido. O não explicável não é conhecido por não ser possível dar, pela palavra, suas causas. Para saber sobre esse não conhecido, a

<sup>155</sup> No momento em que a personagem Teeteto enuncia, em 201 c-d, a última resposta que o diálogo oferece ao que seja conhecimento, ela repete, com outras palavras, aquilo do *Fédon*, do início desta dissertação, que a *aísthēsis* incentiva o pensamento a refletir.

<sup>156</sup> □ Segundo o dicionário Liddell-Scott: ἔννοος *thoughtful, intelligent, sensible*, etc.; ἐννοῦς γίγνομαι I come to my senses. Podemos arriscar e dizer que *énnoō* tem um duplo caráter, sensível e inteligível, não excludentes, mas complementares, visto que a sensação tem algo de inteligível. Por isso podemos dizer que sentimos algo que pode ser expresso pelo *lógos*, ou seja, há algo de comum nas sensações que nos permitem dizê-las. Nesse sentido, sentir e pensar não se igualam em suas manifestações, porém, em suas origens, não se dissociam.

<sup>157</sup> Na mesma direção segue os passos finais do *Menon*, 97e: *Pois também as opiniões que são verdadeiras, por tanto tempo quanto permaneçam, são uma bela coisa e produzem todos os bens. Só que não se dispõem a ficar muito tempo, mas fogem da alma do homem, de modo que não são de muito valor, até que alguém as encadeie por um cálculo de causa. E isso, amigo Menon, é a reminiscência, como foi acordado entre nós nas coisas <ditas> anteriormente. E quando são encadeadas, em primeiro lugar, tornam-se ciências, em segundo lugar, estáveis. E é por isso que a ciência é de mais valor que a opinião correta, e é pelo encadeamento que a ciência difere da opinião correta.* Tradução de Maura Iglesias, 2001. (καὶ γὰρ αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς, ὅσον μὲν ἂν χρόνον παραμένωσιν, καλὸν τὸ χρήμα καὶ πάντ' ἀγαθὰ ἐργάζονται· πολὺν δὲ χρόνον οὐκ ἐθέλουσι παραμένειν, ἀλλὰ δραπετεύουσιν ἐκ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου, ὥστε οὐ πολλοῦ ἄξιαί εἰσιν, ἕως ἄν τις αὐτάς δῆσῃ αἰτίας λογισμῷ. τοῦτ' οὐδ' ἐστίν, ὦ Μένων, ἐταῖρε, ἀνάμνησις, ὡς ἐν τοῖς πρόσθεν ἡμῖν ὁμολόγηται. ἐπειδὴν δὲ δεθῶσιν, πρῶτον μὲν ἐπιστήμαι γίνονται, ἔπειτα μόνιμοι· καὶ διὰ ταῦτα δὴ τιμιώτερον ἐπιστήμη ὁρθῆς δόξης ἐστίν, καὶ διαφέρει δεσμῷ ἐπιστήμη ὁρθῆς δόξης.)

personagem Teeteto pede que outra pessoa discorra sobre o tema, visto não poder dissertar, antes, ele acompanhará a dissertação, ou seja, ouvirá, tal como ouviu de alguém o que seja conhecimento (*epistḗmē*). Por essa abordagem, saber o que seja o cognoscível e o incognoscível é sonhar o sonho de Sócrates. Novamente, ele segue o intento, começa pelo que aparece primeiro aos sentidos, as coisas da percepção<sup>158</sup>, para realizar um *discurso* sobre elas.

A hipótese do sonho de Sócrates diz que os elementos primeiros (*prōta stoicheia*), os que não podem ser divididos, por serem a parcela última de toda possibilidade de divisão sensível, seriam incognoscíveis (201e). A eles caberia apenas a nomeação, sem que se possa dizer deles nada mais que o nome<sup>159</sup>. Em isolamento, esses elementos não permitem qualquer tipo de predicação, visto estarem desconectados de qualquer outro que lhe outorgue uma diferença que possa ser expressa por uma definição. Ou, ainda, eles não poderiam ser conhecidos pelo fato de lhes faltar a possibilidade de serem definidos, qual seja, ser uma imbricação de elementos que possam ser definidos um pelo outro, formando entre si uma unidade expressa enquanto *lógos*<sup>160</sup>:

Por sua vez, os compostos que deles derivam, tanto por se encontrarem entrelaçados, como por os seus nomes também se terem entrelaçado, deram lugar à explicação. Pois o entrelaçamento dos nomes é aquilo que a explicação é<sup>161</sup>.

As combinações, ou compostos dos elementos primeiros, não podem ser definidas em estado isolado, mas somente em composição

<sup>158</sup> ... *pareceu-me* (ἐγὼ ἐδόκουν ) *escutar de alguns* (ἀκούειν τινῶν). *Teeteto*, 201e. Tradução de Nogueira, A. M. e Boeri, M. 2008.

<sup>159</sup> Adiantamos um passo do diálogo se pensarmos que algo para ser nomeado deve ter alguma unidade possibilitadora desta nomeação, sendo a nomeação o nome da unidade que garante a natureza do que reúne as partes de algo que é. No caso dos elementos primeiros que constituem os sensíveis, não há partes, porém, que, reunidas, oferecem a natureza de algo, antes, os elementos primeiros são a última parte de qualquer divisão. Nesse sentido, se os elementos primeiros podem ser nomeados é porque guardam em si algum tipo de unidade que se permite expressar, porém o discurso a respeito desses elementos não garante um conhecimento, visto não poderem ser explicados por nada anterior a eles (são primeiros).

<sup>160</sup> É válido lembrar de 259e do *Sofista*, onde o discurso (*lógos*) nasce a partir do entrelaçamento (*symploke*) das partes. *Vide* segundo capítulo.

<sup>161</sup> ἐκ τούτων ἤδη συγκείμενα, ὥσπερ αὐτὰ πέπλεκται, οὕτω καὶ τὰ ὀνόματα αὐτῶν συμπλεκέντα λόγον γεγονέναι ὀνομάτων γὰρ συμπλοκὴν εἶναι λόγου οὐσίαν. *Teeteto*, 202b. Tradução de Nogueira, A. M. e Boeri, M., 2008.

com outros elementos de mesma natureza. A partir dessa imbricação evita-se uma tautologia na definição de cada elemento, na medida em que eles apenas podem ser nomeados. Ou seja, a imbricação entre os elementos permite não serem definidos como A é A, visto que o próprio *é* não teria estatuto na relação<sup>162</sup>. O que seria dito seria apenas o nome A. Se os elementos não se misturassem, o humano não existiria para poder dizer A; isto, na medida em que o humano é constituído também pelo corpo, porém, o corpo é união de elementos<sup>163</sup>. Assim, com o isolamento dos elementos, teríamos nada, nem o humano nem qualquer outra coisa que possa ser denominada. Nesse sentido, as relações de definição são, necessariamente, relações que exprimem uma participação em ser (*tó òn*). Com isso queremos dizer que algo permite uma ligação, uma unidade para que essa pluralidade de nomes possa ser definida em um conjunto com sentido – uma definição que poderíamos caracterizar em, no mínimo, três aspectos do próprio ser: epistêmico, semântico e ontológico<sup>164</sup>.

O aspecto epistêmico é aquele que, no domínio dos sensíveis, permite que eles sejam conhecidos, na medida em que se unem, se entrelaçam (*symploké*), para formar algo que só é na relação com outro elemento<sup>165</sup>, sendo essa relação garantidora de uma existência sensível.

<sup>162</sup> Tal como o descrito por Cornford em *La Teoria Platônica del Conocimiento*, pág. 139.

<sup>163</sup> Tal como parte da descrição da constituição dos sensíveis no *Timeu*, 31b-c: *Ora, tudo o que foi feito terá de ser corporal, visível; porém sem fogo nada seria visível nem tangível sem alguma coisa sólida, e nem sólida, se carecer de terra. Por isso mesmo, quando a divindade principiou a formar o corpo do universo, recorreu primeiro ao fogo e à terra. Mas não é possível ligar bem duas coisas sem o auxílio de uma terceira, pois sempre terá de haver entre elas um laço de união. Porém, de todos os laços o melhor é o que por si mesmo e com os elementos conectados constitui uma unidade no sentido amplo da expressão.* Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2001.

(Σωματο ειδὲς δὲ δὴ καὶ ὁρατὸν ἀπτόν τε δεῖ τὸ γενόμενον εἶναι, χωρισθὲν δὲ πυρὸς οὐδὲν ἄν ποτε ὁρατὸν γένοιτο, οὐδὲ ἀπτόν ἄνευ τινὸς στερεοῦ, στερεὸν δὲ οὐκ ἄνευ γῆς· ὅθεν ἐκ πυρὸς καὶ γῆς τὸ τοῦ παντός ἀρχόμενος συνιστάναι σῶμα ὃ θεὸς ἐποίει. δύο δὲ μόνω καλῶς συνίστασθαι τρίτου χωρὶς οὐ δυνατόν· δεσμόν γάρ ἐν μέσῳ δεῖ τινα ἄμφοιν συναγωγὸν γίγνεσθαι.)

<sup>164</sup> Se a hipótese do sonho de Sócrates estivesse certa, qualquer possibilidade de caracterização do conhecimento cairia por terra, visto que o que é conhecido deve admitir ser definido e os *prôta stoicheia*, por sua vez, não admitem tal possibilidade, antes admitem apenas a nomeação.

<sup>165</sup> Poderíamos pensar que essa fase mais elementar da constituição dos sensíveis é referência à teoria, denominada protagórica, da primeira resposta à questão do conhecimento. As forças que formam tudo o que existe, uma passiva e uma ativa, poderiam ocupar o lugar dos elementos mais primários da natureza sensível. As duas, de igual modo, também não existem isoladas, mas só aparecem na relação que forma aquilo que permite ser nomeado e definido. Corroborar essa leitura a passagem do artigo de Julia Annas, *Knowledge and language*, pág. 97: *Plato wants us*

O outro, enquanto outro elemento, mais uma vez, é condição de qualquer coisa que em sua constituição mais elementar permite ser definido<sup>166</sup>. Dessa relação entre os dois surge algo que não é nem um, nem outro, mas algo que permite a definição desde a diferenciação das partes constituintes dessa unidade. Essa relação formadora dos sensíveis assemelha-se àquelas relações essenciais entre *eíde*, garantidoras da compreensão de todos os sensíveis, visto que todos participam delas e recebem dessa relação sua condição ontológica, que é expressa, com sentido, pelo *lógos*, caracterizando assim o aspecto semântico dessa relação. Segundo Julia Annas<sup>167</sup>, semanticamente haveria uma distinção entre nomeação e julgamento por meio da imbricação, ou não, dos nomes. Nomear é imprimir um nome a um elemento, enquanto julgar seria entrelaçar nomes que exprimem uma unidade de sentido ao complexo de elementos.

A reunião dos elementos formadores de qualquer algo permite que os nomes desses elementos também estejam reunidos, o que possibilita que esse algo qualquer que se formou possa ser definido a partir da identificação nominal das partes que o constituem. Em um primeiro momento, diga-se, ‘imatur’, a reunião de nomes garantiria a definição de algo. Nesses termos, o *lógos* seria a distinção das partes de uma unidade semântica composta de nomes. Quando sentimos ou falamos algo, sentimos e falamos uma unidade composta de uma multiplicidade de elementos constituintes dessa unidade. Sentir e falar, ou pensar, já é emergir desde uma relação que permite ser distinguida pelo *lógos*.

Na explicação dessa situação, Sócrates leva a discussão ao plano puramente dianoético da alma humana ao analisar a formação dos nomes. Eles, assim como a matemática, seriam elucubrações da alma, não povoam o mundo de modo sensível, mas de modo inteligível. Nesse sentido, afetam a alma na sua parte “logística”, visto que o entendimento é a realização própria da alma<sup>168</sup>. Por isso, quando Sócrates se põe a analisar a formação das sílabas, ele está representando, por meio das

---

*to think back to earlier passages in the dialogue where he was also concerned with the simplest elements of perceptual experience.*

<sup>166</sup> Na relação de constituição mais elementar dos sensíveis percebemos uma semelhança com o *modus operandi* das relações entre *eíde*. Tal como descrito no *Sofista*, 254b-c-d-e.

<sup>167</sup> Julia Annas, pág. 99.

<sup>168</sup> Conforme *República*, 439d: *Não sem razão, disse eu, consideraríamos que eles são dois elementos distintos um do outro; a um deles, aquele com que ela raciocina, chamaríamos elemento racional da alma* Tradução de Ana Lia Amaral de Almeida Prado, 2006. (Ὅν δὴ ἀλόγως, ἦν δ' ἐγώ, ἀξιόσομεν αὐτὰ διττὰ τε καὶ ἕτερα ἀλλήλων εἶναι, τὸ μὲν ᾧ λογίζεται λογιστικὸν προσαγορεύοντες τῆς ψυχῆς.).



palavras, a formação dos sensíveis na sua relação com os inteligíveis, ou seja, ele está descrevendo essas duas partes, sensível e inteligível, em suas conexões primeiras, como um todo, visto que elas só podem ser ditas separadamente para fins de análise<sup>169</sup>.

No que concerne à explicação da formação das sílabas, Sócrates distingue três domínios diferentes que compõem a explicação. Há uma diferença entre o que são os elementos, o que é a sílaba e, por fim, o que é próprio da sílaba, sua única característica:

... a sílaba não é os elementos, mas uma certa forma única que a partir deles se gerou e tem em si mesma uma única característica, por si própria diferente dos elementos.<sup>170</sup>

As sílabas e os elementos (*stoicheîa*) são de ordens distintas, porém o humano é esse que diz o mundo, ao menos o mundo que emerge com ele, e, nesse movimento, doa sentido a isso que o perfaz. Essa doação estaria na relação entre a alma e as afecções que a atingem. O que queremos dizer com isso é que os elementos e a linguagem que os dizem são distintos. Nesse sentido, as sílabas e os elementos são distintos. As sílabas teriam uma característica única (*idéan mían*) diferente dos elementos e da própria sílaba em si mesma. O “S” e o “O” do nome de Sócrates, para além de serem “SO”, no seu conjunto, compõem uma unidade que não está nas letras mesmas, mas em sua reunião, uma unidade que não é empírica, tal como a afecção dos elementos, mas semântica. Ou seja, Platão diferencia três instâncias que se dão na relação do humano para com o mundo.

A unidade semântica, ou o sentido das sílabas, revela uma presença unificadora que permite e comporta dizer o múltiplo por meio do uno. Nesse sentido, se algo é uno, algo é, participa do ser. Participar do ser quer dizer carregar em si a possibilidade de ser conhecido, visto ser uma unidade que, internamente, revela uma multiplicidade em sua constituição. Uma abordagem epistêmica, no caso do *Teeteto*, é falha se não estiver acompanhada de uma abordagem semântica<sup>171</sup>, posto que o

<sup>169</sup> Com isso, podemos dizer que os sensíveis, assim como as sílabas, admitem ser conhecidos, visto que, no seu todo, admitem ser definidos.

<sup>170</sup> *χρὴν γὰρ ἴσως τὴν συλλαβὴν τίθεσθαι μὴ τὰ στοιχεῖα ἀλλ’ ἐξ ἐκείνων ἔν τιγεγονὸς εἶδος, ἰδέαν μίαν αὐτὸ αὐτοῦ ἔχον, ἕτερον δὲ τῶν στοιχείων. Teeteto*, 203e. Tradução de Nogueira, A. M. e Boeri, M., 2008.

<sup>171</sup> No pensamento platônico, uma abordagem epistêmica ou semântica são falhas se não amparadas por um ontologia que, no caso de Platão, se confunde com uma metafísica.

*lógos* é o responsável por dar e receber explicações sobre algo<sup>172</sup>. Por isso, o *lógos*, para Platão, é condição do conhecimento. Ele indica, mostra as causas, diz o ser e o não ser das coisas que são.

Por esse encaminhamento, podemos dizer que a percepção acontece quando os elementos, imbricados<sup>173</sup>, são expressos por uma unidade semântica, que tanto pode ser exteriorizada, quando ocorre a voz, ou interiorizada pela alma, quando ocorre o pensar – uma *dóxa*, que, quando aponta à explicação (*lógos*) das causas, reverte-se em conhecimento, seja da parte – a percepção, seja do todo – relação entre a percepção e sua causa. Isso ocorre na medida em que conhecer ou, ainda, contemplar (*theorein*)<sup>174</sup> a parte seria visualizar<sup>175</sup> o todo.

Os elementos primeiros, em suas articulações mais primitivas, não acontecem de modo desordenado; há uma ordem em suas formações, pois, se a sílaba tem uma característica única (*idéan mian*) e ela se gera a partir da reunião dos elementos, estes, por sua vez, devem reunir-se em uma ordenação que admita ser expressa pela palavra<sup>176</sup>. A palavra, nesses termos, seria o horizonte semântico que anunciaria a unidade<sup>177</sup> mais elementar das afecções sensíveis. Sendo, portanto, uma imagem verbal da relação que comporta um conteúdo afectivo. As partes que formam o conteúdo sensível somente se mostram como um todo afectivo. Elas não são decompostas, visto que qualquer decomposição levaria a uma regressão ao infinito dos elementos, portanto, os elementos que formam uma unidade, seja de cunho sensível ou semântico, como é o caso das letras, não seriam incognoscíveis, porém, seriam cognoscíveis somente em conjunto e de modo ordenado (*synarmottónton*).

---

<sup>172</sup> Teeteto, 202c

<sup>173</sup> Neste ponto remontamos ao segundo capítulo desta dissertação: o que permitiria a união dos *prôta stoicheia* seria a presença dos *tà koiná* ou, ainda, das formas, garantindo ordem ao conteúdo afectivo que aparece.

<sup>174</sup> Competência natural do filósofo.

<sup>175</sup> Cf. nota 1.

<sup>176</sup> Cf. Teeteto, 204a.: *a sílaba dá-se como uma característica única que se gera a partir de uma combinação harmônica dos elementos.* (μία ιδέα ἐξ ἐκάστων τῶν συναρμοτιόντων στοιχείων γιγνομένη ἢ συλλαβή). Segundo Cornford, em nota de rodapé, pág. 143, a palavra *synarmottónton* não quer dizer harmonioso, antes, que nem todas as letras vão bem juntas. Por nossa vez, observamos que, assim como nem todas as letras vão bem juntas, nem todos os elementos também vão, visto que as sílabas e o significado semântico derivariam da união “harmoniosa” dos elementos.

<sup>177</sup> Composta da imbricação dos *stoicheia*.

Assim, ...*daquilo de que há partes, o todo é forçosamente a totalidade das partes*<sup>178</sup>. A totalidade (*tà pánta*) das partes ou, ainda, seu conjunto é expresso por um todo (*tò hólon*) que revela o sentido de ser das partes em comunhão, e não das partes isoladas, visto que, em conjunto, as partes ganham um horizonte de significação que só é pela união com o outro. Com isso queremos dizer que, nesse domínio de conhecimento, algo deve ser ressaltado: a *relação* entre os *stoicheia*<sup>179</sup>. Esse é o fator que permitem serem expressos. A *relação* parece ser esse algo que ordena a multiplicidade sensível enquanto uma unidade perceptível. Tal *relação*, ou unidade, seria o aparecimento (*phaínetai*) primeiro em qualquer horizonte sensível humano, visto ser ela a primeira afecção que emerge em conjunto com alma humana, ou seja, ela é o que chamamos de conteúdo sensível, o que consente a percepção (*aísthesis*). Nesse sentido, reconhecer a totalidade do todo é saber quais são as partes envolvidas no acontecimento perceptivo, suas causas<sup>180</sup>.

O todo (*tò hólon*), em nossa abordagem, seria a *relação* entre o sensível e o inteligível. Essas seriam as partes formadoras da totalidade (*tà pánta*), sendo *tò hólon* a unidade que expressa ontológica e semanticamente essa totalidade. Isso nos explicaria por que, quando percebemos o mundo, ele não nos aparece desordenado, pelo contrário, sentimos coisas que contêm em si unidades que permitem a essas coisas serem expressas por uma instância não sensível, pelo *lógos*. Ele é o responsável pela distinção das coisas percebidas. Por esse viés, *tò pân* e *tò hólon* admitem os dois a mesma tradução, em que tanto um quanto o outro poderiam ser traduzidos pela palavra portuguesa “todo”. No texto platônico elas ganham, porém, distinção semântica. *Tò pân* anuncia o todo enquanto conjunto de todos os sensíveis (*tà pánta*), coisas que admitem enumeração e, portanto, serem somadas; ao passo que *tò hólon* anunciaria a unidade semântica desse conjunto. Esse todo (*tò hólon*) não anuncia os elementos, antes, o sentido único (*idéan mían*) que emerge enquanto relação de todos os elementos, por meio do *lógos*.

<sup>178</sup> οὐδ' ἂν ἦ μέρη, τὸ ὅλον ἀνάγκη τὰ πάντα μέρη εἶναι. *Teeteto*, 204a. Tradução de Nogueira, A. M. e Boeri, M., 2008.

<sup>179</sup> Infere-se, neste trabalho, que tal relação é causada pelos *tà koiná* que habitariam no sensível enquanto da sua duração. Só haveria relação formadora do conteúdo sensível pela participação desses nos inteligíveis, sendo os últimos, as causas da reunião da multiplicidade dos primeiros.

<sup>180</sup> Cf. *Sofista*, 245d: Tudo o que adquire existência só o faz como um todo, de forma que não se pode aceitar como reais nem a existência nem a geração, se não incluirmos o Uno ou o todo entre os seres.

Por isso, *tò pân* e *tò hólon*<sup>181</sup> são coisas diferentes, como indica a apagada (*oúden saphés*) resposta da personagem Teeteto em 204b. São, porém, coisas diferentes que estão em relação de causalidade, visto que o todo só *é* na parceria com a totalidade, que, por sua vez, *é* o conjunto das partes (*merôn*). Todas as partes são unas na medida em que elas têm em si algo que garante que elas *sejam* partes, pois todas as coisas que têm partes são unas e as partes dessas coisas também o são, ou seja, elas *são*, têm ser, têm algo que garante unidade, que lhes permite qualquer manifestação com sentido. Assim, tudo o que habita o *kósmos* *é* uma unidade *per*<sup>182</sup>-feita de multiplicidade, desde a compreensão do universo como um todo semântico até sua decomposição chegando aos elementos primeiros (*prôta stoicheîa*), os quais são indecomponíveis e formadores da primeira unidade sensível, elemento necessário à percepção, que, por sua vez, aos seus moldes, percebe múltiplas unidades, cada uma delas, em si mesma, múltipla novamente. Toda multiplicidade só aparece, no entanto, a partir de um aspecto uno.

Toda parte *é* ela também uma unidade, assim como os números que, apesar de, em sua maioria, indicarem multiplicidades, são em si mesmos unos, como no caso do número seis, usado pela personagem Sócrates<sup>183</sup>. O número seis tem múltiplas maneiras de ser compreendido, todas elas são partes que levam a uma única compreensão, seis. O sentido de seis está relacionado com o modo no qual as partes estão dispostas, porém, o sentido em si mesmo do número seis não está, necessariamente, ligado às partes, antes ele tem sentido em si mesmo, podendo ser pensado independentemente dos números que a personagem Sócrates coloca como “partes” do “todo” de seis. Desse modo, a soma (*tò pân*) e o todo (*tò hólon*) são distintos.

O que se passa com os números também se passaria com as letras. Em conjunto, elas têm uma unidade diferente das partes que compõem o conjunto. Em si mesmas, as letras permitem ser distinguidas, a, b, c, d, e, quando são nomeadas, não são incognoscíveis, porém só ganham sentido quando estão acompanhadas de outras letras,

<sup>181</sup> Tais expressões são usadas tanto para descrever as partes mais elementares da constituição do universo quanto o universo mesmo.

<sup>182</sup> Do Latim: em relação com, em conexão com.

<sup>183</sup> Teeteto, 204c: ... *Por exemplo, quando dizemos – “um, dois, três, quatro, cinco, seis”, “duas vezes três”, ou “três vezes dois”, ou “quatro mais dois”, ou “três mais dois mais um” – estamos a dizer o mesmo ou algo diferente em todos estes casos?* (οἷον ἐπειδὴν λέγομεν ἓν, δύο, τρία, τέτταρα, πέντε, ἕξ, καὶ ἑὰν δις τρία ἢ τρις δύο ἢ τέτταρά τε καὶ δύο ἢ τρία καὶ δύο καὶ ἓν, πότερον ἐν πᾶσι τοῦτοις τὸ αὐτὸ ἢ ἕτερον λέγομεν;).

não de qualquer uma, mas apenas daquelas que são permitidas pela própria natureza das palavras. O mesmo ocorre com os primeiros elementos sensíveis. A letra seria para a sílaba o que o elemento sensível (*prôta stoicheia*) é para algo sensível, sua parte; no entanto é uma parte que só se mostra na relação com outras partes, formando unidades expressas pela relação e distinguíveis pela percepção:

É que, ao aprender a ler, em nada mais te aplicavas senão só em procurar distinguir as letras pela vista e pelo ouvido, cada uma em si mesma, para não te atrapalhares com a sua posição, quando tivessem de ser escritas ou enunciadas<sup>184</sup>.

Como se nota pela passagem, a distinção, realizada na ação de perceber algo sensível, é feita pela alma quando esta entra em contato com um conteúdo sensível<sup>185</sup>. No ato de aprender, primeiramente se ensinam os conteúdos mais elementares, para daí prosseguir. A percepção não oferece condições de identificar as partes que habitam qualquer todo (*tò hólōn*), mas apenas o conjunto mais elementar de qualquer edifício que seja apreensível, sejam as letras na construção das palavras e das frase, sejam os sons da lira na melodia. Com isso queremos dizer que a percepção por ela mesma não é capaz de levar alguém a aprender algo. O aprendizado acontece quando a alma se volta sobre o conteúdo sensível e acessa a memória<sup>186</sup> para decifrá-lo internamente ou, melhor, quando a alma investiga as causas que permitem qualquer sensação. Por isso, a *aísthesis* é uma das condições de conhecer, não sendo, pois, conhecimento.

---

<sup>184</sup> Ὡς οὐδὲν ἄλλο μανθάνων διετέλεσας ἢ τὰ στοιχεῖα ἐν τε τῇ ὄψει δια γινώσκειν πειρώμενος καὶ ἐν τῇ ἀκοῇ αὐτὸ καθ' αὐτὸ ἕκαστον, ἵνα μὴ θέσις σε ταραττοὶ λεγομένων τε καὶ γραφομένων. *Teeteto*, 206a. Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2001.

<sup>185</sup> Conforme descrito no segundo capítulo deste trabalho de pesquisa.

<sup>186</sup> Conforme o *Fédon*, 75e: *Se, em verdade, segundo penso, antes de nascer já tínhamos tal conhecimento e o perdemos ao nascer, e depois, aplicando nossos sentidos a esses objetos, voltamos a adquirir o conhecimento que já possuíamos num tempo anterior: o que denominamos aprender não será a recuperação de um conhecimento muito nosso? E não estaremos empregando a expressão correta, se dermos a esse processo o nome de reminiscência?* Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2002. (Εἰ δέ γε οἶμαι λαβόντες πρὶν γενέσθαι γινόμενοι ἀπὸ λέσασμεν, ὕστερον δὲ ταῖς αἰσθήσεσι χρώμενοι περὶ αὐτὰ ἐκείνας ἀναλαμβάνομεν τὰς ἐπιστήμας ἃς ποτε καὶ πρὶν εἶχομεν, ἂρ' οὐχ ὃ καλοῦμεν μανθάνειν οἰκείαν ἂν ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν εἴη; τοῦτο δὲ που ἀναμνησκεισθαι λέγοντες ὀρθῶς ἂν λέγοιμεν;)

Se rememorarmos, em nosso texto, o julgamento extraído dos sensíveis, quando a alma adéqua corretamente uma memória passada a afecção presente, é chamado por Platão de *aléthēs dóxa*<sup>187</sup>, ou seja, uma *dóxa* que deriva de um acerto da alma quando ela percebe o mundo, acerto esse chamado de verdade – *alethēs*. Dizer uma verdade não significa, necessariamente, conhecê-la. Conhecer algo seria dar as causas desse algo, dizer o que o ordena internamente, permitindo-lhe ser cognoscível, e, portanto, apreendido pela alma em sua mais tenra nascença, em sua *arché*. Isso não é possível por meio das afecções sensíveis (*pathémasin*) que atingem a alma quando ela percebe, mas por meio de reflexões (*sylogismoi*) acerca dessa afecção causadora da percepção<sup>188</sup>.

A partir dessa reflexão, a alma emite um julgamento (*dóxa*) sobre os sensíveis, julgamento que tanto pode ser verdadeiro quanto falso. O conhecimento, nessa caminhada, está, contudo, para além de um julgamento verdadeiro. Em última instância, ele pede pelas causas (*aítiai*) do que aparece como verdadeiro. Por isso, *aléthēs dóxa* não satisfaz ao que seja conhecimento se não estiver acompanhada (*metá*) por algo que organiza e, nessa medida, teoriza sobre as relações de causalidade permitidoras do ser de algo – o *lógos*. Ele seria o *plus* que revela as causas da verdade, ofertando assim o que seja *epistéme*.

Quando o *lógos* descreve uma situação relacional entre sensível e inteligível, ele mostra as garantias de que os elementos (*stoicheia*) não sejam incognoscíveis, visto participarem de uma relação que lhes outorga unidade, ou seja, lhes outorga ser. Assim, sonhar o sonho de Sócrates é descartar a possibilidade de os elementos serem incognoscíveis. Descrever tal situação é emitir um julgamento verdadeiro acompanhado de sua razão de ser, de seu *lógos*. Por isso é que há a necessidade de saber o que seja o *lógos*, para, por fim, saber o que seja *epistéme*...

---

<sup>187</sup> Conforme segundo capítulo.

<sup>188</sup> *Teeteto*, 186d.

### 3.3 O *Lógos* do *Lógos*

No prosseguimento do diálogo, Platão “presenteia” o leitor com definições do que seja o *lógos*. A partir das considerações acerca da palavra grega *lógos*, o autor aponta a questão que norteia o *Teeteto*, qual seja, *τί ἐστὶν ἐπιστήμη?* A última resposta apresentada à questão foi que conhecimento é um julgamento verdadeiro (*aléthēs dóxa*) acompanhado de suas causas. O responsável por dar as causas desse julgamento é o *lógos*.

*Lógos*, literalmente, “palavra”, tal como se escreve em grego, é um substantivo masculino singular no nominativo, derivado do verbo *légo* no infinitivo, *légein*, geralmente traduzido por dizer ou falar. No mais, adiante do uso comum e gramatical da palavra, encontra-se o uso filosófico. Quando pensamos no horizonte lexical admitido pela tradução de *lógos*, logo caímos em um emaranhado de conceitos que, nas suas particularidades, não dão conta do peso semântico daquele. Ou seja, não encontramos vocábulo correspondente em nossa língua que traduza a completude das potências que esse conceito guarda. Nessa indisponibilidade verifica-se que a tradução varia conforme o *contexto* em que a palavra grega está inserida. Palavras como discurso, *linguagem*, *razão*, *definição*, *proporção*, entre outras, são geralmente encontradas como traduções possíveis. Tais tentativas nem não são poucas nem são erradas, visto que querer uma unidade definitiva e absoluta seria ir contra a própria natureza de *lógos*, ao que mostra a letra platônica.

Três são as perspectivas que assume *lógos* no final do diálogo *Teeteto*<sup>189</sup>. Não tomamos nenhuma delas como definitiva, já que Platão não o fez, mas as tomou como complementares, numa complementaridade que não fecha o seu ser, ao contrário, manifesta-o aberto enquanto potência conceitual. Algo de uno enlaça, no entanto, cada uma das perspectivas a todas as outras e permite que possam ser ditas como *lógos*. Algo de uno perpassa, visita o conceito, sem se doar completamente a ele, antes lhe permite ser uma multiplicidade

---

<sup>189</sup> Todas as três dissolvidas no corpo do diálogo.

semântica que se apresenta em unidades. Nesse sentido, Platão usa do *lógos* e o reconhece abusado por outros<sup>190</sup>. Usa no sentido de conferir a ele morada estritamente humana. *Lógos* seria a estância própria do humano, desde onde ele pinta o mundo que com ele vive – um mundo (*tò pân*) que, na sua ambiguidade sensível, aparece ordenado (*tò hólon*).

O *lógos* seria o responsável por significar o reconhecimento desse aparecimento, ou seja, na filosofia platônica, ele é responsável por dar as causas do aparecer que se mostra contraditório. O *Teeteto* é um dos diálogos onde Platão mostra como o *lógos* descreve essa situação, sendo, por isso, insuficientes todas as respostas ao que seja *epistémē*, visto que nenhuma delas aponta diretamente a uma explicação que dê conta de justificar a completude das partes do todo.

Nesse sentido, é inegável que *aísthēsis* não seja *epistémē*. Tal como Platão a descreve em um primeiro momento, ela não passaria de um jogo entre forças ativa e passiva (156a-b), que não garantem a permanência de qualquer algo (*tí*). Estando, perceptor e percebido mutuamente em devir, em um completo fluir que não permite nada ser algo com fixidez para que possa ser conhecido, por isso é impossível dizer que a *aísthēsis* enquanto afecção possa ser conhecimento<sup>191</sup>, visto que dela não se pode dizer nada, apenas sentir coisas diferentes em diferentes momentos, sempre mutante a força do tempo. O *lógos*, nessa natureza (*phýsis*) afetiva, não teria lugar de vigência.

O filósofo, ao que nos parece, não negaria essa possibilidade teórica de formação do fenômeno sensível, porém, ele articula um elemento a mais nesse acontecimento: a alma (*psychē*), que, como observado no segundo capítulo, é quem percebe, não o corpo. Perceber, então, passa a ser uma atividade da alma em comunhão com o sensível, distinguindo ela, na ação de perceber, a multiplicidade que lhe aparece. Essa distinção não caracteriza uma reflexão (*sylogismós*) acerca do percebido, mas um julgamento que nasce desde a união do sensível com o conteúdo da memória. Nesse sentido, ao perceber, a alma acessa um conteúdo mnemônico para ler o real percebido e o faz de dois modos: acertando ou errando. Independentemente de acerto ou de erro, ela

<sup>190</sup> A sofística abusaria do *lógos* ao não lhe conferir natureza (*phýsis*), e ao entendê-lo enquanto convenção (*nómos*).

<sup>191</sup> Ao entender *aísthēsis* enquanto afecção em um primeiro momento do *Teeteto*, Platão radicaliza com a ontologia heraclitiana, base da epistemologia protagórica, tal como em 152d-e da obra em questão.



formula um pensamento realizado em sua parte “logística”. Pensamento e *lógos* estariam em um mesmo horizonte “psicológico”, que abarca ainda um terceiro termo, a *dóxa*. Quando o pensamento conclui sobre algo percebido, ele emite uma *dóxa*, ou seja, julga, opina.

Ao julgar, a alma, por meio da memória, significa (*semaínein*) um feixe de elementos sensíveis e quem faz o ajuste entre a memória e os elementos sensíveis seria a parte da alma denominada por Platão de *logistikón*. Assim, a *dóxa* seria um julgamento ordenado pelo pensamento acerca dos sensíveis, manifestando-se sensivelmente pela voz, como aponta a primeira definição de *lógos*. Com efeito:

A primeira [definição] seria fazer manifesto o pensamento de alguém por meio da voz, com verbos e nomes, ao formar uma imagem da sua própria opinião, como num espelho, ou na água, pelo fluxo que sai pela boca. Não te parece que “explicação” será algo parecido?<sup>192</sup>

Platão, nessa primeira definição de *lógos*, articula-o enquanto pensamento (*diánoian*)<sup>193</sup>, que é expresso verbalmente por meio de uma construção entre verbo (*rêma*) e nome (*ónoma*). Esses seriam elementos participantes de uma articulação responsável por exprimir, pela voz, uma unidade semântica derivada do pensamento, em que a voz seria a imagem sensível do pensamento. Na medida em que o pensamento funciona como um espelho dos elementos sensíveis, ele devolve a esse ambiente, o sensível, uma unidade semântica. O pensamento reconhece as identidades que habitam no sensível e as significa, expressando essa significação por meio da voz, manifestando o que parece (*dokeî*) ser a coisa percebida. Nesse sentido, esse *lógos* é aquele que diz a *aísthesis* na ação de reunir os elementos que a constituem em uma unidade semântica expressa pela voz<sup>194</sup>. Este *lógos* não é responsável por dizer o que seja *epistémē*, mas de dizer o que aparece à *aísthesis* na sua composição mais elementar – uma *dóxa*.

<sup>192</sup>(Τὸ μὲν πρῶτον εἶη ἂν τὸ τὴν αὐτοῦ διάνοιαν ἐμ φανῇ ποιεῖν διὰ φωνῆς μετὰ ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων, ὥσπερ εἰς κάτοπτρον ἢ ὕδωρ τὴν δόξαν ἐκτυπούμενον εἰς τὴν διὰ τοῦ στόματος ῥοήν. ἢ οὐ δοκεῖ σοι τὸ τοιοῦτον λόγος εἶναι;) *Teeteto*, 206d. Tradução de Nogueira, A. M. e Boeri, M., 2008.

<sup>193</sup> Conforme *Teeteto* 189e-190a e *Sofista* 263e.

<sup>194</sup> Platão estaria, por meio dessa definição de *lógos*, oferecendo à *aísthesis* um *lógos* componente da alma humana e contraposto ao *lógos* protagórico convencional.

Ao dizer a *dóxa*, o pensamento deve ser capaz de elencar os componentes internos desse julgamento, ele deve ser capaz de distinguir os elementos que a compõem e ultrapassá-los em suas particularidades, para que se possa chegar à unidade semântica da própria *dóxa*. Quando o pensamento distingue os elementos componentes da *dóxa*, ele formula uma *alethês dóxa* (opinião verdadeira) justificada por essa distinção, tornando-se, assim, perito sobre aquele campo do fluxo que é dito por essa *alethês dóxa*, um técnico (*technikón*) no sentido arcaico do termo.

Na explicitação desse contexto, Platão formula uma analogia por meio de uma imagem sensível. O carro de guerra, narrado por Hesíodo, é formado de partes. Distinguindo as partes e chegando ao todo do carro, teríamos o ser completo do carro, sendo esse movimento do pensamento uma *aléthês dóxa* caracterizada pela distinção interna das partes que compõem o todo do carro. Esse seria o segundo *lógos* apontado por Platão, aquele que pede pela *descrição de cada coisa através dos seus elementos*.<sup>195</sup>

Inferimos, neste trabalho, que esse *lógos* corresponde à segunda resposta que o diálogo traz à questão do conhecimento, na medida em que descreve as partes de algo e as adéqua à compreensão do todo desse algo<sup>196</sup>. Isto é, esse *lógos* é verdadeiro por ser capaz de distinguir as partes que compõem um determinado campo do fluxo. O médico, por exemplo, tem que ser capaz de distinguir as partes do corpo humano e relacioná-las ao todo do corpo. O *lógos* verdadeiro deve, portanto, diferenciar o que faz parte de um algo e, por conseguinte, o que não faz parte desse algo. Flores não fazem parte da composição elementar de um carro de guerra, sendo o especialista na fabricação de carros de guerra o responsável por distinguir o que pertence e o que não pertence a esse domínio. O *lógos* verdadeiro será aquele capaz de dizer os elementos em uma disposição concernente com o todo do algo dito. Por isso:

A este modo, dirá também que formamos opinião certa a respeito do carro de guerra, mas que só quem estiver em condições de acompanhar a essência do carro com a enumeração completa das cem peças de sua fabricação é que, pelo fato mesmo desse conhecimento, adicionou a explicação

<sup>195</sup> (τὴν διὰ στοιχείου διέξοδον περὶ ἐκάστου. *Teeteto*), 207c. Tradução de Nogueira, A. M. e Boeri, M., 2008.

<sup>196</sup> Caracterizando, assim, o conhecimento do especialista e não do filósofo.

racional à opinião verdadeira, trocando, assim, sua condição de simples entendido pela de técnico da essência do carro, visto haver percorrido o todo com a enumeração de suas partes<sup>197</sup>.

Nesses termos, a segunda definição de *lógos* assemelha-se à segunda resposta que o diálogo traz à questão do conhecimento, contando, inclusive, com a questão da *pseudês dóxa*. O pensamento, ao passar pelos elementos que constituem qualquer algo, não entra em equívoco, visto conhecer as partes que o constituem, podendo, por isso, reconhecer a não parte do algo que se quer conhecer, o seu não-ser. Sem distinguir os elementos que constam em qualquer algo conhecido e, portanto, ter uma opinião verdadeira, o pensamento pode equivocar-se, podendo trocar um elemento por outro, não chegando ao todo real daquilo que se almeja conhecer. Por isso, saber quais os elementos que participam da constituição de qualquer algo é condição para saber o que é esse algo e então dar o seu *lógos*.

Quando o pensamento, na distinção de um todo qualquer, seja do carro de guerra, seja de uma sílaba, se equivoca em sua análise, ele julga algo não por aquilo que ele é, antes, pelo seu não-ser como sendo, emitindo, assim, uma *pseudês dóxa*, como no caso de alguém, ao escrever *Theeteto* e *Theodoro* e para o primeiro nome usar a letra grega *théta* e no segundo usar o *tau*, quando em realidade os dois são escritos com *théta*<sup>198</sup>. O erro aconteceria em vistas da aplicação de uma identidade a algo que não a possui. Quando o pensamento reconhece a identidade pertencente à coisa mesma, o contrário acontece, esse *lógos* torna-se a expressão de uma *aléthês dóxa*. Ele, no entanto, ainda não satisfaz a *epistéme*, tendo-se em conta que ele distingue os *stoicheîa*, mas não mostra as causas<sup>199</sup> do todo que se quer conhecer, impossibilitando, mais uma vez, a definição de *lógos* e, portanto, de *epistéme*.

<sup>197</sup> Οὕτω τοίνυν καὶ περὶ ἀμάξης ἡμᾶς μὲν ὀρθὴν ἔχειν δόξαν, τὸν δὲ διὰ τῶν ἐκατὸν ἐκείνων δυνάμενον διελθεῖν αὐτῆς τὴν οὐσίαν, προσλαβόντα τοῦτο, λόγον τε προσειλη φένοι τῇ ἀληθεῖ δόξῃ καὶ ἀντιδοξαστικοῦ τεχνικόν τε καὶ ἐπιστήμονα περὶ ἀμάξης οὐσίας γεγόνεναι, διὰ στοιχείων τὸ ὅλον περᾶναντα.) *Teeteto*, 207 b-c. Tradução Carlos Alberto Nunes, 2001.

<sup>198</sup> Conforme, *Teeteto*, 207d-208a.

<sup>199</sup> Causa enquanto aquilo que fornece a correta disposição dos elementos para que eles se articulem em um todo com sentido.

No mais, dizer que conhecimento é opinião verdadeira acompanhada de *lógos* é, ao que nos parece, uma resposta sem originalidade no diálogo, avistando-se que ela surge como um alargamento das duas primeiras respostas da questão central. Com isso queremos dizer que, quando o diálogo responde *aísthesis* à questão do conhecimento e depois teoriza sobre seu relacionamento com a alma, que, por sua vez, julga o aparecimento, ele está descrevendo a manifestação da percepção. Em conjunto com essa manifestação, o pensamento julga, sendo esse julgamento objeto de conhecimento<sup>200</sup>. A segunda resposta do diálogo mostra as perspectivas em que essa *dóxa* pode se mostrar, sendo conhecimento uma *aléthēs dóxa* e ignorância o seu contrário, uma *pseudēs dóxa*. Ao julgar o aparecimento, a *dóxa* incorre tanto em falsidade quanto em verdade, pois ela é um *lógos* que, tanto pode ser expresso discursivamente, ou interiorizado, um pensamento. Por isso, a terceira resposta não seria inusitada, visto que o *lógos* perfez o corpo do diálogo *Teeteto* na distinção do que seja a *dóxa*.

A terceira perspectiva de *lógos* é a que o define em *poder mencionar um sinal, pelo qual aquilo que se perguntou se diferencie de tudo*<sup>201</sup>. Tal sinal (*semeion*) não oferece, ao referido, a sua identidade, mas a sua diferença em relação a todas as outras coisas, sendo a diferença uma limítrofe da própria identidade de qualquer algo, ou seja, apontar a diferença seria apontar ao outro (*prós allo*) de si mesmo. *Lógos* seria o apontamento, uma sinalização da diferença que limita a identidade na sua relação com qualquer algo no mundo. Nesse sentido, mostrar a diferença é, a reboque, mostrar a identidade, eis então o *lógos*: algo que, pelo pensamento ou, ainda, enquanto pensamento, penetra, pela interpretação, a unidade e a multiplicidade de tudo o que se apresenta à percepção, distinguindo os sensíveis por meio uma diferença específica.

<sup>200</sup> S. – Mesmo assim, avançamos o bastante para não o buscar [o conhecimento] de modo algum na sensação, mas naquilo – chame-se-lhe como se quiser – em que a alma em si e por si se ocupa das coisas que são. Teet. – Sócrates, por mim desde logo creio que a isso se chama opinar. *Teeteto*, 187a. Tradução de Nogueira, A. M. e Boeri, M., 2008. (ὁμως δὲ τοσοῦτόν γε προβεβήκαμεν, ὥστε μὴ ζητεῖν αὐτὴν ἐν αἰσθήσει τὸ παράπαν ἀλλ’ ἐν ἐκείνῳ τῷ ὀνόματι, ὅτι ποτ’ ἔχει ἡ ψυχὴ, ὅταν αὐτὴ καθ’ αὐτὴν πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα. {ΘΕΑΙ.} Ἀλλὰ μὴν τοῦ τό γε καλεῖται, ὃ Σώκρατες, ὡς ἐγὼμαι, δοξάζειν.)

<sup>201</sup>(τὸ ἔχειν τι σημεῖον εἰπεῖν ᾧ τῶν ἀπάντων διαφέρειτὸ ἐρωτηθέν.)

*Teeteto*, 208c. Tradução de Nogueira, A. M. e Boeri, M., 2008.

Assim, o pensamento, ao distinguir de modo a identificar corretamente os elementos (*stoicheia*) que compõem qualquer algo perceptível, elabora uma *aléthes dóxa*. Quando essa identificação está acompanhada da sua diferença em relação a qualquer outro algo, ocorreria, por parte do pensamento, o conhecimento. Caso contrário, se não houvesse o reconhecimento da diferença, mas apenas o reconhecimento do que é comum (*koinoû tinos*) nos seres percebidos, não haveria conhecimento daquilo que se almeja conhecer, antes haveria conhecimento desses algos comuns que atravessam os sensíveis de modo geral. O *lógos* da *epistême* aponta a diferença de todos os sensíveis e não as identidades comuns, ele aponta ao que os faz múltiplos em suas configurações internas, sendo o responsável por transpor, em termos teóricos, um acontecimento sensível em sua completude.

Nesse sentido, a terceira resposta ao que seja *lógos* parece equivaler à terceira resposta ao que seja *epistême*. O que queremos dizer é que uma opinião verdadeira acompanhada de suas causas e a diferença, manifesta pelo pensamento, responsável por definir todo ente sensível, são equivalentes na medida em que essa diferença é a causa da multiplicidade sensível. Se não houvesse a diferença, tudo seria igual a tudo, uma homogeneização que impediria o próprio pensamento de pensar. Diferença entendida como causa é diferença indicadora da multiplicidade que se apresenta como algo. Detectando a diferença, detecta-se a causa do ser múltiplo em sua relação com outros seres múltiplos. Por isso, *lógos* como indicador das causas e *lógos* como indicador das diferenças não distanciam, para o pensamento, o lugar de sua interpretação (*hermeneia*).

A última resposta ao que seja *lógos* não satisfaz, no entanto, ao que seja a diferença mesma, não atendendo, portanto, ao que seja a *epistême*. Essa insatisfação com relação ao conhecimento tem sua contraparte positiva, tendo-se em vista que o texto é construído na negatividade. Um outro conceito ganha nascença na insatisfação de *epistême*. A *dóxa* desponta no *Teeteto* enquanto uma conclusão do pensamento quando este se relaciona com o mutável ou, ainda, a *dóxa* desponta como o *lógos* que diz a percepção. Ela é a conclusão de uma interpretação do *lógos* quando este diz os sensíveis. Essa leitura caracteriza o que seja um “saber” encerrado no plano da imagem.

Nesse sentido, é necessário negar todas as respostas ao que seja *epistḗmē*, tendo-se em vistas que não é um diálogo que tem os *eídē* explícitos enquanto condição de tudo o que preenche o mundo. É necessário que a aporia em que se encontra o *lógos*, em todo o diálogo, assim permaneça, marcando a falta enquanto mais um elemento componente da obra. O *Teeteto* explica o modo como as coisas que habitam o mundo o fazem na sua relação com o pensamento ou, melhor, o modo como o pensamento lê, interpreta as coisas que estão no mundo. Com isso queremos dizer que o *Teeteto* é um diálogo que não ultrapassa o limite da *dóxa*, e nela ele se move e a constrói, desde a primeira até a última resposta que o diálogo traz à questão do conhecimento.

Alinhavando o exposto, podemos considerar a *dóxa* como uma formulação judicativa do pensamento acerca do aparecimento que se mostra pela *aísthesis*. Esse aparecimento, na sua formulação afectiva, pode ser julgado como verdadeiro ou como falso. Esse é o *lógos* da *dóxa* e não o de *epistḗmē*. As três perspectivas do que seja o *lógos* no final do diálogo nos dão elementos para considerarmos a *dóxa* tanto na sua unidade, enquanto manifestação do pensamento pela voz, quanto pela pluralidade de dizer o verdadeiro e falso sobre os sensíveis, e, ainda, a *dóxa* que manifesta a diferença possibilitadora de todo aparecimento plural ao pensamento.

O *Teeteto*, sendo um diálogo que trabalha no plano da imagem<sup>202</sup>, mostra como se comportam os sensíveis enquanto imagem de relações entre *eídē*, porém, retira do seu contexto explícito as próprias *eídē* e suas relações. Isso de fato ocorre, todavia o diálogo nos mostra o comportamento dos sensíveis enquanto derivados das relações chamadas horizontais, ocorridas em um plano puramente metafísico ou conceitual, como apresentado no diálogo *Sofista*. Essa derivação ou, melhor, participação (*metéxis*), ocorreria enquanto imagens. O *lógos* e os sensíveis seriam imagens de entidades puramente intelectuais<sup>203</sup>. Nem o *lógos*, nem os sensíveis participariam do mesmo modo na relação com tais entidades, visto que se manifestam a partir de estatutos distintos.

---

<sup>202</sup> Inferimos que o *Teeteto* é um diálogo que trabalha no plano da imagem, tendo em vista que as formas não estão presentes para resolver as aporias levantadas no seu desenrolar. Com isso queremos dizer que, sendo as formas as causas últimas de tudo o que preenche o mundo, tudo o que não é a forma mesma é uma imagem da forma, por dela participar. Assim, o *Teeteto* evidenciaria as relações que nascem da participação nas formas, quando essa relação é analisada pela alma, no entanto retira as formas de seu contexto explícito.

<sup>203</sup> Como notado, as entidades puramente intelectuais não estão presentes no *Teeteto*.

Há uma necessidade impregnada na conclusão aberta do diálogo, que é não dizer o que seja conhecimento, tampouco *lógos*, visto que conhecer seria caminhar, com o pensamento, desde a ambiguidade percebida nos sensíveis até a causa mesma dessa ambiguidade, as relações entre *eíde*, e desde elas justificar os sensíveis nessa relação que tem a alma como intérprete. No *Teeteto*, Platão retira esse domínio puramente intelectual, instaurando, por todo o diálogo, um sentimento de falta, como se algo estivesse faltando para dar completude ao todo da teoria. Ocorre, no entanto, que justamente essa falta é o que leva o filósofo sabedor a pensar nas hipóteses que justificam um plano faltoso, aberto e aporético como o ser humano. Nesse sentido, o *Teeteto* parece caracterizar o humano em sua natural aporia, limitado em um *lógos* que contempla quando conhece e se estimula a pensar quando percebe.

### 3.4 Do sentido da imagem sensível à intelecção

O *Teeteto* é, entre os diálogos de Platão, usualmente interpretado como diálogo que não conta com a presença das formas (*eíde*) na explicação dos fenômenos que compõem o mundo, sejam eles de ordem sensível, de ordem “psíquica” ou de uma relação entre os dois. Esse é um dos motivos pelos quais tantas aporias<sup>204</sup> podem ser encontradas no diálogo. A par disso, a falta que marca o desenvolvimento do texto é sinal de ele ser composto também de um elemento não anunciado pelo *lógos*, um elemento que limita e norteia as questões centrais do diálogo, sem, contudo, estar explícito. Quando Platão coloca a questão do conhecimento (*epistémē*), ele não se delonga dizendo, objetivamente, o que seja *epistémē*. Ele, ao contrário, dirá, exaustivamente, o seu não-ser, explicando a percepção (*aísthesis*) e o modo como ela ocorre, indo desde um entendimento puramente afectivo até a relação dessa afecção com o pensamento.

Esse parece ser o escopo conceitual do *Teeteto*: enunciar (*légein*) o aparecimento da percepção e dizer, desse fenômeno, seu ser e seu não-ser, pois que, apesar de Sócrates anunciar a busca pela *epistémē*, é a

---

<sup>204</sup> A maior aporia do diálogo é a falta de resposta à questão que o norteia, mas essa aporia está diretamente ligada com outras, como a falta de saber o que é o *lógos* ou, ainda, a falta de saber o que seja uma *pseudēs dóxa*.

*aísthēsis*, a *dóxa* e o *lógos*<sup>205</sup> que serão postos à baila no diálogo. Os três, como já apresentados neste trabalho, são imagens de um domínio essencial. Eles são imagens de um fundo que serve de alicerce às suas manifestações. Esse fundamento das imagens lhes permite ser algo no mundo, algo que comporta ser igual e desigual, semelhante e dessemelhante, uno e múltiplo no mesmo todo. Isso ocorre tendo-se em vista que esse fundamento aparece enquanto imagem, não no seu todo, mas enquanto uma lembrança de si nas coisas ou nos eventos do mundo, permitindo aos sensíveis e ao *lógos* serem compostos por algo que lhes permite ser apreendidos pelo pensamento e expressos por ele.

Por isso, pensar o chão desde onde o filósofo inicia sua busca pela causa de todas as coisas é condição de chegar ao ser mesmo de todas elas. Nesse intento, no *Teeteto*, Platão debruça o *lógos* sobre a *aísthēsis* e desde ela começa uma investigação que não é finalizada, visto que a *aísthēsis* não satisfaz a intenção almejada. Ou seja, o diálogo não termina, melhor, aparentemente termina sem uma conclusão sobre a questão que o articula, permanecendo aberto sobre ela, e, nesse sentido, é aporético, inconclusivo, pois não oferece à sua questão norteadora uma resposta que satisfaça.

Ao pensarmos que *aísthēsis*, *dóxa* e *lógos* são os conceitos que emergem na tentativa de dizer a *epistēme*, percebemos uma certa natureza que os perpassa, o fato de serem todos eles conceitos que aparecem enquanto aporias no diálogo. Aporia, literalmente, uma dificuldade por falta de passagem<sup>206</sup>. Á-poros, o sem passagem, a não-passagem, uma obstrução, nesse caso, do pensamento.

Nesse sentido, a relação entre os *eíde* é um poro de compreensão da instauração dos sensíveis que, por sua vez, não são poros, ao contrário, são aporéticos por não serem, em si mesmos, unidades que encerrem e sirvam de caminho para um autoconhecimento. Por isso, *aísthēsis*, tal como entendida, como uma atividade da alma, é aporética no sentido mesmo de sua manifestação, visto ser composta de naturezas

<sup>205</sup> Ver Benítez e Guimarães, em *Philosophy as Performed in Plato's Theaetetus*, 1993.

<sup>206</sup> Conforme Lidell-Scott: ἀπορία ἄπορος [I.] of places, *difficulty of passing*, **Xen.** [II.] of things, *difficulty*, *straits*, ἐς ἀπορίην ἀπιγμένους, ἀπειλημένους, ἐν ἀπορίῃ or ἐν ἀπορίῃσι ἔχεσθαι, ἀπορίῃσιν ἐνεχέσθαι **Hdt.**; ἀπ. τοῦ μὴ ἡσυχάζειν *impossibility of keeping quiet*, **Thuc.** [III.] of persons, *difficulty of dealing with*, τινός **Hdt.** [2.] *want of means or resource*, *embarrassment*, *difficulty*, *hesitation*, *perplexity*, **Plat.**, etc. [3.] 3 ἄρ. τινὲν *want of a person or thing*, **Ar.**, etc. [4.] *absol. poverty*, **Thuc.**



distintas: afecção (*páthos*) e alma (*psyché*). A aporia vem da impossibilidade de compreender uma unidade que sirva de resposta à sua pluralidade. Isto é, a *aísthesis* é múltipla em sua composição, ela não oferece em si mesma passagem para que seja conhecida por ela mesma. Tudo acontece em múltiplas visões, múltiplas audições, múltiplos tatos e assim com todos os sentidos, todos múltiplos em relação a si mesmos e em relação aos outros sentidos. A garantia de dizer essas unidades múltiplas não está na *aísthesis* mesma, mas no *lógos*.

Ocorre que o *lógos*, por sua vez, também não se constitui de uma unidade pura, na medida em que é composto de partes distintas, porém, partes que admitem uma mesma natureza essencial. Ele é aporético na medida em que admite interpretar a sua própria condição de modo errôneo, na medida em que ele é imagem de um plano essencial e não o plano mesmo. Nessa interpretação, tanto a verdade quanto a falsidade podem ocorrer. A passagem para o entendimento de por que ele admite essas duas possibilidades não está nele mesmo, mas na sua composição mais originária: uma *symploké* de *eíde*. Se o *lógos* encerrasse, ou fosse a instância última de conhecimento, ele não teria condições de explicar a si mesmo e os eventos do mundo.

Sendo a *dóxa* uma opinião, ou julgamento acerca dos fenômenos do mundo, ela é um tipo de *lógos* que, como dissemos, pode acertar ou errar, não encerrando em si mesma as causas, ou passagem para uma compreensão do todo de si mesma, assim se constituindo também em aporia. *Aísthesis*, *lógos* e *dóxa* são, em si mesmos, conceitos que não dão as suas causas, são indefinidos em si mesmos, inconclusivos quando procuram suas causas em si. Suas definições mais originárias e, por isso, verdadeiras, estão em um domínio que é o outro deles, um domínio que se doa desde fora daquilo que ele constitui. Essa estância, no *Teeteto*, vige “esquecida” pelo pensamento, no entanto, mesmo “esquecida” ela é sempre presente.

Nessa medida, essa sempre presença é o poro desde onde tudo se explica. Trata-se de um poro que é fundamento de tudo que aparece, sendo o aparecimento uma imagem do poro. Como imagem, ela não é plenamente a coisa imitada, pois algo falta a ela para que seja a coisa mesma. Isso que falta é o que a caracteriza enquanto imagem, enquanto um ser inconcluso, aberto, aporético. Desse modo, a natureza do *Teeteto* como um todo respeita a natureza dos conceitos que aparecem latejantes no seu corpo, tornando-se, assim, uma imagem das relações essenciais dos *eíde*, marcado pela falta que vige enquanto presença “esquecida”. Por isso, é lícita a compreensão de como se organizam essas imagens,

visto que é a partir delas e provocado por elas que o pensamento, que é uma imagem, lembra ou, ainda, presentifica, pelo *lógos*, suas causas.

Essa noção do conceito de imagem é parte da diferenciação manifesta por Platão, no *Sofista*, a partir de 240a-c, em que a imagem tanto pode ser fruto de uma criação divina, quanto humana (265b). Não trabalhamos, nesta pesquisa, com uma noção de imagem criada pela mimese humana. Ao contrário, toda concepção de *imagem* descrita neste trabalho, até este momento, requer que ela seja compreendida enquanto a realização mesma da natureza do movimento originário de todas as coisas que são, um movimento que perfaz inclusive o homem. Entendemos a *imagem* como um desdobramento de um plano ontológico não criado pelo homem ou, ainda, exposto à sua determinação ou vontade, antes, uma natureza que permite o próprio homem e sua condição de criador de imagens, tal como Platão estabelece no *Sofista*.

Quando, no entanto, o filósofo se serve de metáforas imagéticas para descrever realidades ontológicas<sup>207</sup>, ele se utiliza de uma imagem criada não enquanto a natureza mesma das coisas, mas enquanto capacidade humana de recriar um horizonte múltiplo e uno por meio do *lógos*. No *Teeteto* percebemos essa descrição em, no mínimo, dois lugares. São eles, a descrição do cunho de cera e a gaiola de pássaros.

Por meio dessas imagens, forjadas para descrever as imagens criadas pela própria natureza, Platão “demonstra” o não-demonstrável. A filosofia não admite demonstração empírica<sup>208</sup>. Platão, todavia, por meio das imagens sensíveis criadas pelo discurso, realiza o oxímoro, demonstra o indemonstrável. O manuseio de uma imagem sensível pelo pensamento é a instauração de um paralelo que tem a visão enquanto organizadora de uma unidade repleta de multiplicidade, por meio do mais próximo e ordinário, o sensível. O sensível aparece uno, contudo, é múltiplo em si mesmo e na relação com o que aparece junto dele, reunindo de forma ordenada a diversidade.

Nesse sentido, criar uma imagem sensível com o *lógos* é reproduzir a natureza de um horizonte ontológico de modo táctil ao pensamento. A imagem faz aparecer à intelecção, por meio de um ver, o invisível, que é dito desde o anteparo metafórico<sup>209</sup> sensível. Assim,

---

<sup>207</sup> Ver Marques, M. Pimenta. “Aparecer e imagem no livro VI da *República*”. In: *Estudos Platônicos: sobre o ser e o aparecer o belo e o bem*. 2009.

<sup>208</sup> Ver Benitez e Guimarães. “Philosophy as Performed in Plato’s Theaetetus”. In: *Review of Metaphysics*. Vol. XLVII, n. 2, 1993, quando da descrição ou ainda *performance* da personagem Teodoro no diálogo.

<sup>209</sup> Ver Marques, M. Pimenta. “Aparecer e imagem no livro VI da *República*”. In: *Estudos Platônicos: sobre o ser e o aparecer o belo e o bem*. 2009.

através, no sentido mesmo de atravessamento, de penetração, de imbricação da imagem sensível, há o reconhecimento que é a passagem ao não-imagético<sup>210</sup>, que, por sua vez, perpassa e serve de fundo a toda imagem, seja ela uma realização da *phýsis*, seja ela realização humana. A formulação de imagens, com o *lógos*, permite ver o que não se tateia com as mãos, mas com o pensamento.

A produção de imagens sensíveis, pelo *lógos*, exige a diferenciação, a distinção do que se elege como membro do todo da imagem. Essa distinção é já separação dos termos que compõem as imagens abarcadas por uma unidade sensível composta no pensamento. Não sendo o ser mesmo do que imita, a imagem é um não-ser a coisa imitada. Por essa abordagem podemos pensar que o *Teeteto* é um diálogo que produz uma imagem das relações do ser mesmo, visto ser marcado pela “negação” do que é em essência. Quando, no entanto, o diálogo diz os seus não-seres, ele os consagra com a positividade de ser algo, seja esse algo uma *aísthesis*, uma *aléthēs dóxa* ou uma *aléthēs dóxa metá lógou*. Todos esses não-seres da *epistémē* são configurados pelo ser que perpassa todas as coisas que são algo.

Para dizer a natureza das imagens que compõem qualquer algo, Platão se serve de imagens criadas pelo *lógos* filosófico. Essas imagens indicam o não imagético e por elas ocorre uma persuasão filosófica no ato de explicar o ser mesmo de todas as coisas. Por esse viés, pensemos primeiramente no símile do cunho de cera.

A questão em voga, quando Platão pensa no símile do cunho de cera para resolver uma aporia, é a questão do falso. Descartadas as possibilidades de abonar o discurso falso (*pséudēs dóxa*), o filósofo retoma uma das perspectivas<sup>211</sup> elaboradas momentos antes no diálogo, e se põe a justificá-la por meio de um instrumento indispensável ao ato de conhecer, a memória (*mnémē*). A intentada expõe o divino como causa. *Mnemosýnē*, a mãe das musas, por fazer emergir a condição mesma do conhecer no homem e, portanto, do erro, visto que saber o que não é é condição para saber o que verdadeiramente é, aparece como causa que circunscreve um horizonte dialógico, admitindo tanto o erro quanto o

---

<sup>210</sup> Nesse sentido, a imagem sensível criada com o *lógos* é um poro que leva ao que é em si mesmo.

<sup>211</sup> *Digo-te que não chegamos a um acordo correcto quando concordamos que é impossível estar em falsidade, ao opinar que o que alguém sabe são as coisas que não sabe. Pelo contrário, é de algum modo possível* (191a-b). Tradução de Nogueira, A. M. e Boeri, M., 2008. (Ὁὐ φήσω ἡμᾶς ὁρθῶς ὁμολογήσαι, ἥνίκα ὁμολογήσμεν ἃ τις οἶδεν, ἀδύνατον δοξᾶσαι ἃ μὴ οἶδεν εἶναι αὐτὰ καὶ ψευσθῆναι· ἀλλὰ πῃ δυνατόν.)

acerto. Com isso, quer-se dizer que a figura da deusa, para além de uma imagem mitológica, aparece como indicação de uma realidade divina que vige com o homem. Essa realidade divina é a responsável pela conexão, pela relação entre todas as coisas que são, ou seja, *mnēme* faz emergir, por meio da percepção, o sentido que nasce das relações entre todas as coisas, sendo, pois, o elã que reconhece o ser das coisas que são e as reúne em um sentido expresso enquanto *lógos*.

O cunho de cera é uma das imagens sensíveis que Platão utiliza, no *Teeteto*, para trazer à cena uma realidade ontológica, nesse caso, da memória como responsável pelo erro cometido pelo pensamento quando da formulação de uma falsa *dóxa*. Ao receber as impressões sensíveis, fruto da reunião de forças que acontecem em uma relação de reciprocidade sensível<sup>212</sup>, a memória, que tem como paralelo sensível da explicação o cunho de cera, grava o conteúdo afectivo recebido. Essa apreensão da afecção se dá conforme a disposição ou, ainda, a natureza da memória. Há naturezas mnemônicas que apreendem a afecção conforme a realidade mesma desse movimento, enquanto outras podem, naturalmente, distorcer aquilo que as impactou:

Pois bem, supõe, tendo em vista o argumento, que nas nossas almas há uma espécie de bloco de cera que recebe as impressões; num, maior, noutro, mais pequeno; noutro, da cera mais pura, noutro, mais suja, nuns de cera mais dura, noutros, de mais líquida, nalguns, mais apropriada<sup>213</sup>.

Os predicados da memória, ser maior ou menor, pura ou impura, dura ou líquida, são predicados que remetem a uma certa natureza que admite ser diferente em um e em outro ser humano. Apesar de ser uma, ela retém a pluralidade das afecções que a acometem e as significa de modo diferente, visto ser composta distintamente, na medida em que as forças sensíveis não são as mesmas e a configuração da memória de cada um é diferente da de um outro. Graças a essa plasticidade interna da memória de cada um, o erro pode acontecer, pois ela pode significar de modo errôneo algumas afecções. Todos os predicados que permitem

<sup>212</sup> Tal como descrito em 156a-157b.

<sup>213</sup> (Θὲς δὴ μοι λόγου ἕνεκα ἐν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν ἐνὸν κήρινον ἐκμαγεῖον, τῷ μὲν μείζον, τῷ δ' ἔλαττον, καὶ τῷ μὲν καθαρωτέρου κηροῦ, τῷ δὲ κοπρωδεστέρου, καὶ σκληροτέρου, ἐνίοις δὲ ὑγροτέρου, ἔστι δ' οἷς μετρίως ἔχοντος.) *Teeteto*, 191c-d. Tradução de Nogueira, A. M. e Boeri, M. 2008.

a plasticidade da memória têm, em seu conteúdo, uma natureza sensível, ou seja, esse predicado remete a algo que se transforma e, no decorrer do tempo, vem a ser algo que não era, ganhando outra configuração sensível e sendo reconhecido pela memória, visto que esta, por sua vez, apreende um certo conteúdo afectivo e o reconhece em momentos distintos, graças à sua disposição natural. A memória abarca em si mesma uma pluralidade de afecções e, em tempos diferentes, reconhece a semelhança e a dessemelhança das coisas que a afetam.

Esse reconhecimento pode ser equívoco, pois que a memória pode se esquecer, com o passar do tempo, de um conteúdo que a afetou ou, caso não haja o reconhecimento da coisa percebida, não há esquecimento, mas a ignorância de tal coisa. A memória se lembra de algo quando no momento presente é afetada por algo outro e se põe a rememorar da identidade “passada”. Ela se lembra de modo a fazer o ajuste entre um e outro. O reconhecimento da identidade das duas caracterizaria um movimento mnemônico que instaura o discurso verdadeiro a respeito dos sensíveis, unindo na memória a afecção e o pensamento. Platão, contudo, no *Teeteto*, quando expõe a possibilidade do discurso falso, não expõe o domínio das identidades que podem ser equivocadas pelo pensamento, quando este, ao lembrar-se de algo percebido, não conta com o outro como constitutivo do mesmo. Ou, dito de outro modo, as formas (*eíde*) não estão presentes nesse momento da perplexidade de saber o que seja o discurso falso. Nesse ínterim, a imagem sensível do cunho de cera é a metáfora sensível que indica o patamar mais próximo da compreensão do movimento realizado pela memória no ato de conhecer, sendo, pois, o cunho de cera uma imagem criada com o *lógos* para representar, por meio do sensível, uma realidade não sensível, como é o caso da memória.

Outra metáfora aparece na explicação do que seja o conhecer, sem sair da discussão acerca do que seja a falsa *dóxa*. O símile da gaiola de pássaros expande a função da memória e distingue uma posição marcadamente filosófica: a diferença entre ter (ἐξίϋ) conhecimento e possuir (κτῆσιϋ) conhecimento. Assim, por meio dessa imagem sensível, Platão insere outros elementos relacionados com a atividade de conhecer algo.

Uma das identidades entre o símile da cera e a gaiola é o fato de essas duas imagens possuírem a capacidade de guardar ou reter um conteúdo sensível, ou mesmo vários conteúdos sensíveis, em uma unidade agregadora do sentido de cada uma. Divergem, no entanto, quanto à postura dessa unidade para com o seu conteúdo. No caso do

cunho de cera, conforme o tempo fosse passando, haveria a possibilidade, dependendo do tipo de cera com a qual fosse disposta determinada alma, de esse conteúdo desaparecer, visto que a cera pode tornar-se lisa, vindo essa alma a esquecer de tal conteúdo. Com a metáfora da gaiola há um alargamento da disposição da memória, visto que esta, por sua vez, não perde seu conteúdo, haja vista que o possui.

Possuir (*ktēsín*) conhecimento está relacionado com a capacidade (*dýnamis*) de ter conhecimento. Essa capacidade é a condição do próprio conhecimento. Diga-se, no entanto, que a alma humana tem a capacidade de conhecer sem necessariamente realizar essa potência, ou seja, o possuir não quer dizer fazer uso do que se possui, antes, está relacionado com o estado da alma (*héxis*) daquele que conhece. Possuir é apresentar disposição para conhecer, ao passo que ter conhecimento seria atualizar essa potência. Com efeito:

Agora vê se é também possível possuir conhecimento sem tê-lo. Seria o caso de quem caçasse pássaros selvagens, pombo torcaz ou outros, e os criasse em casa, num pombal adrede construído. De certo modo, podemos dizer que ele sempre os tem, visto possui-los, não é verdade?

Perfeitamente

Porém, noutro sentido, não tem nenhum; dispõe, isso sim, de certo poder sobre eles, por havê-los apanhado e posto num aviário de sua propriedade, de onde os pode retirar e ter quando quiser, agarrando e soltando de novo o que bem lhe parecer, com a faculdade de poder repetir essa manobra as vezes que entender<sup>214</sup>.

A metáfora da gaiola de pássaros, para além de reapresentar a memória como instrumento indispensável ao ato de conhecer, também manifesta uma diferença entre um estado da alma e o conhecimento

<sup>214</sup>(ΣΩ. "Ὅρα δὴ καὶ ἐπιστήμην εἰ δυνατόν οὕτω κεκτημένον μὴ ἔχειν, ἀλλ' ὥσπερ εἰ τις ὄρνιθας ἀγρίας, περιστερὰς ἢ τι ἄλλο, θηρεύσας οἴκοι κατασκευασάμενος περιστερῶν ἀτρέφοι, τρόπον μὲν [γάρ] ἅν ποῦτινα φαίμεν αὐτὸν αὐτὰς αἰεὶ ἔχειν, ὅτι δὴ κέκτηται. ἢ γάρ; ΘΕΑΙ. Ναί.

ΣΩ. Τρόπον δέ γ' ἄλλον οὐδεμίαν ἔχειν, ἀλλὰ δύναμιν μὲν αὐτῷ περὶ αὐτὰς παραγεγόνεναι, ἐπειδὴ ἐν οἰκίῳ περιβόλῳ ὑποχειρίους ἐποιήσας αὐτοῦ, λαβεῖν καὶ σχεῖν ἐπειδὴ βούληται, θηρευσαμένῳ ἢν ἂν αἰεθελῇ, καὶ πάλιν ἀφιέναι, καὶ τοῦτο ἐξεῖναι ποιεῖν ὁποσάκις ἂν δοκῇ αὐτῷ.)

*Teeteto*, 197c-d. Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2001.

mesmo. Possuir conhecimento (possuir pássaros) quer dizer apresentar condições de conhecer, estar aberto ao conhecimento. Nesse sentido, essa disposição é o que leva a alma a ter conhecimento quando acessa a gaiola, ou seja, a memória. Ter conhecimento, nos termos do paralelo de pássaros, quer dizer manuseá-lo<sup>215</sup>, colocá-lo em movimento, realizar a capacidade da alma de conhecer, conhecendo. Vale dizer que ter conhecimento é fazer uso de um conteúdo mnemônico, é voltar a si e realizar o dito do oráculo: *conhece-te a ti mesmo*, visto haver um viveiro em cada alma humana. Saber é a atividade da alma que está disposta a se conhecer e executa o intento<sup>216</sup>.

Mais uma vez Platão se serve de imagens sensíveis para tematizar o que por natureza não se apresenta aos sentidos, mas à inteligência quando esta se mostra em estado de perplexidade (*aporía*). Pois é esse estado da alma que leva o homem conhecedor a filosofar, a criar imagens que articulem um conteúdo de natureza estritamente inteligível, conteúdo esse que não está descolado dos sensíveis, antes, serve a eles seu fundo mais originário.

Para finalizar nosso texto, cabe-nos pontuar uma última imagem. Esta não atua como anteparo sensível para dizer o inteligível, mas descreve a alma daquele que tem legitimidade para o intento filosófico. Platão insere no *Teeteto* uma digressão sobre as preocupações da alma do filósofo, contrapondo-as às preocupações ordinárias do senso comum, da *aísthesis*, da política vigente e de tudo o que vigora no tempo. Parece, todavia, ser o que se manifesta nos arredores que permite ao filósofo pensar em uma unidade que os organize. Desde a demarcação de um critério, o filósofo extrai as unidades comuns e as diferenças por meio do pensamento. Para chegar a esse estado de universalização teórica das partes que compõem qualquer todo, o pensador exige que a alma adequada a pensar essas questões passe por um assombro frente à contradição dessas instâncias criticadas.

---

<sup>215</sup> Notamos, nessas passagens, uma semelhança entre *héxis* (ter) e o *krêma* (coisa) da frase de Protágoras. Os substantivos referem-se ao que está à mão, ao de que se faz uso, ao cotidiano de nós mesmos. Os dois requerem manuseio, lida, uso ordinário. Nesse sentido, ter é lidar com uma constante presença que emerge junto com qualquer percepção no mundo.

<sup>216</sup> Conforme *Teeteto*, 198d: ... *quem possui certos conhecimentos, por os ter adquirido e por sabê-los, pode aprendê-lo de novo, com tomar e segurar o conhecimento de determinada coisa de que já era dono desde muito, mas não tinha à mão em pensamento*. Tradução de Carlos

Alberto Nunes, 2001.  
(ὧν πάλαι ἐπιστήμαι ἦσαν αὐτῷ μαθόντι καὶ ἡπίστατο αὐτά, πάλιν ἔστι καταμανθάνειν ταῦτα ταῦτα ἀναλαμβάνοντα τὴν ἐπιστήμην ἐκάστου καὶ ἴσχοντα, ἣν ἐκέκτητο μὲν πάλαι, πρόχειρον δ' οὐκ εἶχε τῇ διανοίᾳ;)

A perplexidade marca e estimula o pensamento a desvendar o que lhe aparece confuso. Nesse sentido, somente a alma inquieta por uma aporia pode se colocar em busca de uma resposta. Quem está em conformidade consigo ou com a *pólis* não se vê na condição de busca, “já encontrou” ou, talvez, nunca tenha se questionado sobre as questões que levam o pensamento a se inviabilizar e a entrar em aporia. Tais questões são a terra do pensamento platônico e por meio delas ele se volta ao que o rodeia. É através do ridículo<sup>217</sup> (*geloîos*) da alma, causado por tais questões, que a filosofia nasce. Por isso é necessário que Sócrates caia no poço, visto que só quando se cai se chega ao fundo, ao chão das coisas mesmas, para, então, desde elas, compreendê-las. Esse é o chão do filósofo, *cada dificuldade é um poço onde cai, devido à inexperiência*<sup>218</sup>.

Essa confusão do pensamento filosófico é que coloca o filósofo deslocado (atópico) em relação aos seus pares. Ele se mantém na sobriedade de espírito quando a multidão ri e se põe em galhofas quando a multidão não vê razões para tal. O filósofo é um descompassado com seu tempo, sendo-o na medida em que suas preocupações são atemporais, porém esse suposto desinteresse é responsável pela formulação de hipóteses preocupadas com a fundamentação do aparecimento não só de seu tempo, mas de todos os tempos, sendo, por isso, esse discurso extemporâneo.

A aporia, para Platão, é condição do pensamento filosófico. Ela é a caracterização do pensamento quando este se põe em busca, quando *atrapalhando-se nas situações concretas*<sup>219</sup>, se movimenta para resolvê-las. Isso nos faz lembrar do diálogo *Fédon* no início desta dissertação: a alma é lograda (*éxapatátai*) pelo corpo, gerando uma percepção equívoca, o que a coloca em busca do saber verdadeiro de dada situação, gerando e consolidando a filosofia enquanto busca.

---

<sup>217</sup> Aos olhos não filosóficos.

<sup>218</sup> (εἰς φρέατά τε καὶ πᾶσαν ἀπορίαν ἐμπίπτων ὑπὸ ἀπειρίας) *Teeteto*, 174c. Tradução de Nogueira, A. M. e Boeri, M., 2008.

<sup>219</sup> (τὰ δ' ἐν ποσὶν ἀγνοῶν τε καὶ ἐν ἐκάστοις ἀπορῶν.) *Teeteto*, 175b. Tradução de Nogueira, A. M. e Boeri, M., 2008.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho propôs, no seu corpo, uma leitura da *aísthesis*, no *Teeteto* platônico, extraindo, das três perspectivas de resposta à questão do conhecimento, o que seja *aísthesis* para cada uma delas, tendo-a em conta como aporte do filósofo espantado e estimulado com a sua própria condição – humana.

Na primeira resposta à questão matriz do diálogo, o filósofo, ao obter temperar que *epistémē* não ultrapassaria a condição de *aísthesis*, fornece ao pensamento que está sendo construído as possibilidades e as consequências dessa identificação. A partir da compreensão desse reconhecimento é que o primeiro capítulo deste trabalho foi elaborado. Platão, ao fazer sair da boca de um jovem matemático que *epistémē* não seria mais que *aísthesis*, justapõe ou, melhor, entrelaça algumas teorias na justificação dessa situação. A resposta anunciada pela personagem Teeteto diz que conhecimento é tudo o que aparece aos sentidos e pode ser dito como algo, ou seja, todos os conteúdos da sensação, o que me vem à mão, que cheiro, toco, vejo, enfim, sinto. Desse conteúdo tenho saber, por estar ele em contato comigo.

À teoria sensualista de Teeteto, Platão encadeia, na finalidade de justificá-la, a teoria do homem-medida de Protágoras. Para o sofista, tal como Platão o descreve nesse diálogo, o homem seria a medida (*métron*) de todas as coisas, enquanto elas são para ele. O ajunte das duas teorias ocorre quando há a explanação de que as coisas que são são aquelas que aparecem aos sentidos. O homem seria a medida das coisas (*ta kremata*) que aparecem à sua percepção e sobre esse aparecimento ele seria o único em condições de dizer “verdades” sobre si mesmo. Desde esse dito promulga-se uma verdade, visto que tudo que aparece a ele é algo infalível à sua percepção, sendo, pois, essa infalibilidade a responsável tanto pela verdade que caracteriza esse domínio, quando a impossibilidade de negação dessa afecção (*páthos*). A condição lógica dessa situação epistêmica é sustentada pela máxima parmenidiana de que o Ser é e o não-ser não é. Ao identificar o aparecer ao ser, Protágoras teria usado o postulado de Parmênides para dizer ser verdadeiro tudo o que aparece aos meus sentidos, assim, impossibilitando a essa verdade um oposto, na medida em que o ser é instantaneamente absoluto, infalível. Por outro lado, na construção do pensamento de Protágoras, o ateniense trabalha com a teoria heraclitiana

para descrever o movimento de perceber todas as coisas de que o homem é medida.

Dessa construção do fenômeno sensível, descrito a partir da resposta da personagem Teeteto, trabalhamos a questão de modo a situá-la no plano do *lógos*. Desde a postura do *lógos* – *nómos* – decorremos a postura do cidadão que tem a capacidade de eleger leis e mudá-las conforme a necessidade da *pólis*. Vale dizer que o homem-medida se compreende enquanto aquele que, usando do *lógos*, fundamenta a política de seu tempo. No uso dos conceitos de melhor e pior, Protágoras teria balizado a democracia. No ajuste a essa questão mobilizamos o diálogo *Protágoras* para justificar que o melhor, nesse pensamento, é o respeito às leis da cidade, visto serem elas a expressão legal da justiça de cada um: da pluralidade de cidadãos é eleita a unidade da lei, aplicada a todos e justa no tempo de sua vigência.

Para a primeira resposta do diálogo, *aísthesis* é uma afecção (*páthos*) infalível ao momento de sua percepção e é o resultado de um encontro entre forças sensíveis que tanto opera na construção particular de cada um, quanto na sua construção social. O humano, para essa concepção de conhecimento, é aquele que se entende como parte da relação que constrói o todo da *pólis*, sendo a *aísthesis* um instrumento de leitura tanto da *pólis* quanto de cada um.

No segundo capítulo desta dissertação tematizamos a troca de conceitos na caracterização do pensamento platônico. Melhor e pior saem de cena, com as devidas críticas do filósofo ao sofista, para a entrada da verdade e da falsidade. Esses últimos dois conceitos permearam a construção de nosso segundo capítulo, a partir da relação do pensamento com as afecções sensíveis.

Nossa segunda compreensão de *aísthesis* ou, melhor, a compreensão de *aísthesis* para a segunda resposta do diálogo, requereu que a pensássemos como uma atividade da alma. A alma é quem, por meio dos sentidos, percebe. Há uma relação entre afecção sensível e pensamento. A teoria do homem-medida não é descartada em sua completude, pois ela entra com os elementos afetivos dessa relação, estruturando a percepção no reconhecimento dos elementos construtores do ato de perceber na sua infalibilidade. Essa característica da percepção nos permitiu pensar que as formas (*eíde*) estão no *Teeteto*, quando da justificação, por meio do *lógos*, dos sensíveis. *Tá koiná* é o nome do conjunto das formas que permitem a qualquer sensível que ele seja um algo que pode ser dito, apontado e significado; ou seja, permite ser algo, mesmo que mutante no tempo, um algo infalível à percepção.

A alma, sendo aquela que percebe, emite um julgamento que tanto pode ser verdadeiro quanto falso. Verdadeiro é o pensamento que adéqua, por meio da memória, uma sensação passada à presente, de modo a acertar no encaixe entre as duas, ou seja, ela faz o reconhecimento de modo certo. Quando pensamos no discurso falso, o *Teeteto* não nos fornece os elementos todos que fazem parte dessa constituição. Por isso, buscamos no diálogo *Sofista* as condições de dizer o falso de modo a justificá-lo, visto ser esse discurso um algo. Nesse auxílio encontramos a forma do *outro* como justificativa de tudo o que não é algo, mas pode ser expresso como sendo. Tanto dizer o falso quanto o verdadeiro são possibilidades do *lógos*.

Por isso, saber o que seja o *lógos* é condição de saber o que seja o conhecimento. Ocorre, no entanto, que o diálogo produz uma imagem de seu estado aporético na alma que o acompanha. O *lógos* aponta não a uma, mas a três possibilidades de compreensão do que seja ele mesmo. Trata de possibilidades que não conseguem efetivar a busca pela *epistémē*, mas deliberam sobre a *dóxa*: o *lógos* sobre a *aísthēsis*. Nessas margens é que construímos nosso terceiro capítulo. Entendemos que *aísthēsis*, para a resposta que diz ser o conhecimento uma *aléthēs dóxa metá logou*, é um ajunte das duas primeiras caracterizações. Ela é uma afecção formada de elementos (*stoîcheia*) indivisíveis que são reunidos por algo que lhes permite serem expressos pelo *lógos*, que diz essa constituição em si mesma (*aléthe*) ou não (*pseudēs*).

As possibilidades do *lógos*, no *Teeteto*, estão encerradas na *aísthēsis*, por isso o diálogo é recheado de aporias que não permitem estabelecer o que seja *epistémē*, sendo, por isso, interpretado, neste trabalho, como diálogo que reflete as relações entre *eídē*, sem as presentificar. A falta que marca o diálogo é a falta que marca toda imagem quando de uma imitação: falta o ser mesmo da coisa. Assim, terminamos nosso texto dizendo, de modo breve e rasteiro, sobre a disposição das imagens e sua necessidade para a elaboração filosófica.

## BIBLIOGRAFIA

### Fontes Antigas

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Reale, Giovanni (Org.). Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

HERACLITO. *Fragmentos*. In: *Os pensadores originários*. Ed. bilíngue e trad. Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

HERACLITO. *Fragmentos*. In: *Os pré-socráticos*. Trad. José Cavalcanti de Souza et alii. São Paulo: Abril, 1989 (Coleção Os Pensadores).

LAÊRTIOS, Diogenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília, DF: EdUnB, 1988.

PARMÊNIDES. *Fragmentos*. In: *Os pensadores originários*. Ed. bilíngue e trad. Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

PARMÊNIDES. *Fragmentos*. In: *Os pré-socráticos*. Trad. José Cavalcanti de Souza et alii. São Paulo, Abril, 1989 (Coleção Os Pensadores).

PLATÃO. *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, PA: Universidade Federal do Pará, 1980 (Coleção Amazônica).

PLATÃO. *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, PA: Universidade Federal do Pará, 2001 (Coleção Amazônica).

PLATÃO. *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, PA: Universidade Federal do Pará, 2002 (Coleção Amazônica).

PLATÃO. *A república*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. Revisão técnica e introdução de Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PLATÃO. *A república*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

PLATÃO. *Menon*. Trad. de Maura Iglesias. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Loyola, 2001 (Coleção Bibliotheca Antiqua; 1).

PLATÃO. *Parmênides*. Trad. M. Iglesias; F. Rodrigues. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo; Loyola, 2003. (Coleção Bibliotheca Antiqua; 2).

PLATÃO. *Teeteto*. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian., 2008.

PLATO. *Theaetetus*. In: *Plato's theory of knowledge: the theaetetus and the sophist of Plato*. Trad. e comentários F. M. Cornford. Nova York: Dover, 2003 [1957].

PLATON. *République. Livres VI et VII*. Traduction et commentaire par M. Dixsaut. Paris: Bordas, (1980) 1986.

PLATONIS OPERA, Ed. J. Burnet, 5 vol., Oxford 1900-1907 – vol. 1. Ed. E. A. Duke, Oxford 1995.

SEXTUS EMPIRICUS. *Outlines of pyrrhonism. Against the logicians. Against the physicists. Against the ethicists. Against the professors*. Trad. R. G. Burry. Cambridge/Massachusetts/London, Harvard University/William Heineman, 1987, 4 vols. (Loeb Classical Library).

### **Bibliografia crítica**

ANNAS, Julia. “Knowledge and Language: the *Theaetetus* and the *Cratylus*”. In: SCHOFIELD, M. & NUSSBAUM, M. (eds.) *Language and logos*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 95-114.

BLANCHÉ, R. *História da lógica de Aristóteles a Bertrand Russell*. Lisboa: Edições 70, 1985.

BOERI, M. “Filosofia y drama en el *Teeteto* de Platón”. In: Motta, A. C.; Zamora, J. M. *Eunoia. Estudos de filosofia antiga*. Bogota: Universidade Nacional de Colombia, Faculdade de Ciências Humanas, 2009.

BURNYEAT, M. *Introduction au Théétète de Platon*. Trad. M. Narcy. Paris: PUF, 1998.

CASSIN, B. *Ensaíes sofísticos*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão; [transliteração do grego e revisão técnica e filosófica Maura Iglesias]. – São Paulo: Siciliano, 1990.

CORNFORD, F. M. *La teoria platônica del conocimiento. Teeteto y el sofista*. Traducción de Nestor Luís Cordero y Maria Dolores del Carmen Ligatto. Barcelona, 1983.

GAIL, Fine. “Conflicting appearances. *Theaetetus* 153d-154b”. In: Gill, C.; McCabe, M. M. *Form and argument in late Plato*. Oxford: OUP, 2000.

HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003.

HEIDEGGER. *Ser e verdade. A questão fundamental da filosofia; da essência da verdade*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

HÖSLE, V. *Interpretar Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

KAHN, Charles H. “Alguns usos filosóficos do verbo ‘ser’ em Platão”. In: *Sobre o verbo ser e o conceito de ser* (Cadernos de Tradução, Puc-Rio, n. 1, Série Filosofia Antiga, p. 118-121, 1977).

MARQUES M. P. *Platão, pensador da diferença*. Uma leitura do Sofista. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2006.

MARQUES M. P. *O caminho poético de Parmênides*. São Paulo: Loyola, 1990.

MARQUES M. P. “Aparecer e imagem no livro VI da *República*”. In: Marcelo Perine (Org.). *Estudos platônicos: sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

ROMEYER-DHERBEY, G. *Os sofistas*. Tradução de João Amado. São Paulo, 1986.

ROSS, W. D. *Plato's theory of ideas*. Oxford: Claredon, 1951.

SANTOS, J. T. *Para ler Platão*. A ontoepistemologia dos diálogos socráticos. Tomo I. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

SANTOS, J. T. *Para ler Platão*. O problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas. Tomo II. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Introdução aos diálogos de Platão*. Tradução de Georg Otte. Belo Horizonte: Editora UFMG; Departamento de Filosofia – FAFICH/UFMG, 2002.

SPANGENBERG, P. “Legitimación o utopia: el enfrentamiento de Protágoras y Platón en torno a la democracia”. In: Motta, A. C.; Zamora, J.M. *Eunoia. Estudos de filosofia antiga*. Bogota: Universidade Nacional de Colombia, Faculdade de Ciências Humanas, 2009.

TAYLOR, A. E. *Plato - the man and his work*. New York: Dover, 2001.

## Artigos

BENITEZ, E.; GUIMARAES, L. “Philosophy as performed in Plato's *Theaetetus*”. In: *Review of Metaphysics* 47 (1993-1994), p. 297-328.

COOPER, J. M. “Plato on sense-perception and knowledge”. *Theaetetus* 184-186. *Phronesis* 15 (1970), p. 123-146.

FINE, G. “Plato's refutation of Protagoras in the *Theaetetus*”. *Apeiron* 32 (1998), p. 201-234.

MARQUES, M. P. “O sofista: uma fabricação platônica?” *Kriterion* 102 (2000), p. 66-88.

RIBEIRO. L. F. B. Arte no pensamento de Platão. In: PESSOA, Fernando Pessoa (Org.). *Arte no pensamento* Vila Velha, MG: Museu Vale do Rio Doce, 2006.

### **Bibliografias de outra natureza**

Greek-english lexicon. Liddell-Scott. Oxford: Clarendon Press, 1996.

Vocabulaire technique et critique de la philosophie par André Lalande. Presses Universitaires de France 108, Boulevard Saint-Germain, Paris, 1951.